جان ژاپنی

(بنیادهای فلسفه و فرهنگ ژاپنی)

ویراستهٔ چارلز .أ. مور
ع. پاشایی





مؤسسه پژوهشی
نگاه معاصر

باهمکاری
مرکز بین المللی
گفت و گوی تمدن ها

فرهنگ معاصر ۳

چارلز. ا. مور

ع. پاشایی

جان ژاپنی

نشر نگاه معاصر

This is an authorized translation of
THE JAPANESE MIND
Essentials of Japanese Philosophy and Culture
Charles A. Moore, editor

جان ژاپنی

بنیادهای فلسفه و فرهنگ ژاپنی

ع. پاشایی

* * *

ناشر: نگاه معاصر (وابسته به مؤسسهٔ پژوهشی نگاه معاصر) / مدیر هنری: باسم‌الرسام / حروفچینی و صفحه آرایی: کارگاه نگاه معاصر / نمایه ساز: نیلوفر پاشایی / چاپ اول پاییز ۱۳۸۱ / شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه / لیتوگرافی پارسا / چاپ گلشن / صحافی فرنو / قیمت: با جلد شمیز ۴۱۰۰ تومان، با جلد گالینگور ۵۰۰۰ تومان

نگاه معاصر
نشر نگاه معاصر

نشانی: تهران، خیابان پاسداران، خیابان موحد دانش (اقدسیه) شماره ۴۹، واحد ۱۰
تلفن ۲۸۳۱۷۱۵ نمابر ۲۲۸۴۹۳۹
پست الکترونیکی negahemoaser@yahoo.com

مور، چارلز الگزاندر، ۱۹۰۱ـ ۱۹۶۷، ویراستار. Moor,charles Alexander
جان ژاپنی: بنیادهای فلسفه و فرهنگ ژاپنی / ویراسته چارلز ای. مور؛ مترجم ع. پاشایی.ـ تهران: موسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
۵۲۸ ص. شابک: ۵-۵-۹۳۵۷۹-۹۶۴ ISBN 964-93579-5-5
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا
عنوان اصلی: The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture.
کتابنامه.
۱. فلسفه ژاپنی. ۲. ژاپن ــ زندگی فرهنگ. الف. پاشایی، عسکری، ۱۳۱۸ـ ، مترجم.
ب. عنوان ج. عنوان: بنیادهای فلسفه و فرهنگ ژاپنی. د. عنوان: فرهنگ ژاپنی.
B۵۲۴۱/۲ج۸م ۱۹۹/۵۲
۱۳۸۰
محل نگهداری: کتابخانه ملی ایران ۱۴۲۵۰ـ۸۰م.

برگردان فارسی برای تلاش‌های ارزنده‌ی دو ایران‌شناس گران‌مایه:

پروفسور کوجی کامیوکا

دکتر کوئیچی هانه‌دا

پیشگفتار مترجم

در پیشگفتار و مقدمه‌ی ویراستار انگلیسی گفتنی‌های لازم درباره‌ی این کتاب گفته شده است. از این رو، من فقط به یکی دو اشاره بسنده می‌کنم.

- به استثنای دو مقاله، مقالات کتاب را نامداران ژاپنی نوشته‌اند. در برخی مقالات مباحثی هست که امروزه دیگر اندکی بوی کهنگی می‌دهد، یا متناسب یکی دو دهه‌ی پس از جنگ دوم است. این عیب می بود، اما هنرش: دیدن فرهنگ و اندیشه‌ی ژاپنی‌ها از دریچه‌ی چشم فرهیختگان صاحب‌نظر ژاپنی. هر استادی کوشیده است که در یک مقاله تا آن‌جا که مقدور بوده کم‌تر ناگفته‌یی به جا بگذارد، و بی هیچ پیش‌داوری مباحثی را طرح کند که باب برخی از آن‌ها هنوز در این میدان باز است.
- فقط یک مقاله از متن را حذف کرده‌ام چون مبتنی بر آمارهایی بود که اکنون

نزدیک به چهل سال از کاربرد آن‌ها گذشته است. اما به جای آن مقاله‌ی بوشی‌دوْ را گذاشته‌ام که در یک مقاله مفصلاً و در یکی دو مقاله‌ی دیگر اشاراتی به آن شده بود.

- شاید در حدود نود در صد «یادداشت‌ها» را ترجمه کرده‌ام، هرچند برخی این کار مرا نمی‌پسندند. این کار را برای این کردم که در آن‌ها گفتنی‌هایی بود که ضروری بود خواننده‌ی فارسی آن‌ها را بداند.
- می‌شد ارجاعات به دو کتاب را از ترجمه‌ی فارسی آن‌ها آورد، اما پس از مراجعه‌ی به آن‌ها دریافتم که آن برگردان‌ها ناتوان‌تر از برگردان من‌اند. این بود که از خیرشان گذشتم.
- جای یکی دو فصل را هم تغییر داده‌ام چون به نظرم این طور مفیدتر آمد.
- توضیح مشروح فارسی‌نوشت نام‌ها و واژگان سنسکریت و چینی و ژاپنی را در کتاب‌های دیگرم آورده‌ام، از این رو این‌جا فقط به فارسی‌نوشت چند حرف اشاره می‌کنم.
- در سنسکریت: Ā (آ)، A (اَ)، U (وُ)، Ū (وّ)؛ Ś (ش) Ṣ (ش)؛ C (چ)؛
- در ژاپنی: O (و)، Ō (وْ، o ی کشیده)؛ U (وُ)، Ū (وّ)؛ EI (ـِی، ـِه).

ناسپاسی است اگر سپاسگزار آقای اکبر قنبری، ناشر و مدیر محترم نشر نگاه معاصر نباشم که در چاپ دقیق کتاب از هیچ نکته فروگذار نکرده‌اند.

ع. پاشایی

تهران، بهمن ۱۳۸۰

پیشگفتار

با انتشار این مجلد یک مجموعه‌ی سه جلدی[1] کامل می‌شود تا اصول و ارکان فلسفه‌ها و فرهنگ‌های چین و هند و ژاپن در دسترس غیرشرقی‌ها قرار گیرد. این سومین کتاب از این سلسله انتشارات است.

این مجلد مثل دو کتاب دیگر اختصاصاً مرکب از مقالاتی است که تمام یا بخش‌هایی از آن‌ها از کتاب‌هایی گرفته شده‌اند که حاصل چهار **کنفرانس فیلسوفان شرق- غرب** است که در دانشگاه هاوایی در سال‌های ۱۹۳۹، ۱۹۴۹، ۱۹۶۴ برگزار شد. تمام مقالات این سه مجلد از کسانی است که خود در این کنفرانس‌ها شرکت داشتند.

شما همه‌ی مقالاتی راکه در کنفرانس‌های مربوط به ژاپن ارائه شده بود

این‌جا نمی‌بینید، چون به دلایل عملی می‌بایست از میان آن‌ها انتخاب‌هایی صورت گیرد.

فصل‌های این کتاب را دانشمندان برجسته‌ی ژاپنی نوشته‌اند که در کارشان ــ مثل نویسندگان آن دو کتاب دیگر ــ نه فقط بالاترین توانایی ممکن را در فهم عقلی فلسفه‌ی ژاپنی عرضه می‌کنند بل‌که آن فلسفه را در فرهنگ‌شان نیز زندگی می‌کنند. البته برخی دانشمندان به این وابستگی انحصاری که نویسنده‌ی شرقی فرهنگ خود را تفسیر کند معترضند، و فکر می‌کنند آن‌که از بیرون به این فرهنگ نگاه می‌کند شاید در تعبیر آن عینی‌تر و کم‌تر ایدآلیستی رفتار کند. اما، خوب یا بد، سیاست این کنفرانس‌ها این بوده که می‌باید ملت‌های دیگر را همان طور فهمید که آن‌ها خودشان را می‌فهمند، و فصول این کتاب نشان‌دهنده‌ی این فلسفه‌اند ....

چارلز ا. مور
هونولولو
۲۳ ژانویه‌ی ۱۹۶۷

۱. دو مجلد دیگر، یکی جان چینی است و دیگری جان هندی. م.

فهرست مطالب

دوره‌بندی تاریخ ژاپن

ماقبلِ تاریخ
پیشْ‌تاریخ
تاریخِ آسوُکا (میانه‌یِ قرن ششم تا ۷۱۰م)
تاریخِ نارا (۷۱۰-۷۹۴)
تاریخِ هِی‌آن (۷۹۴-۱۱۸۵)
تاریخِ کاماکوُرا (۱۱۸۵-۱۳۳۳)
تاریخِ موُروماچی (۱۳۳۳-۱۵۶۸)
تاریخِ آزوُچی- مومویاما (۱۵۶۸-۱۶۰۰)
تاریخِ ئه‌دو (۱۶۰۰-۱۸۶۸)
تاریخِ مِی‌جی (۱۸۶۸-۱۹۱۲)
تاریخِ تای‌شوْ و آغاز شوْوا (۱۹۱۲-۱۹۴۵)
تاریخِ پس از جنگ (از ۱۹۴۵)*

* به نقل از دانش‌نامه‌ی ژاپن. ۱۹۸۳. توکیو: نشر بین‌المللی کودان‌شا، مدخل history of Japan ص ۱۵۸.

جان ژاپنی: بنیادهای فلسفه و فرهنگ ژاپنی

چارلز ا. مور

مقدمه

سنت ِ اندیشه ـ و ـ فرهنگ ژاپنی احتمالاً از همه‌ی سنت‌های بزرگ معمایی‌تر[1] و فراپندارتر[2] است، اما این سنت، تا حدی به همین دلیل، بیش از هر سنت دیگر ِ آسیا چالش‌های عقلی و فرهنگی، پیشنهادهای یکّه‌تر و جالب‌تر، و واکنش‌های برانگیزاننده‌تر عرضه می‌کند. منش فراپندار ِ جان ژاپنی برای ژاپنی‌ها جای هیچ گریز و پرهیزی باقی نگذاشته است، یعنی گریز و پرهیز از قبول و سازگار کردن و سعی به هماهنگ کردن ِ فلسفه‌ها و دین‌های مختلف و متعارضی چون آیین کُنفوُسیوُس، آیین دائو، آیین بودا، ایدالیسم آلمانی و

دین بومی ـ شین‌توْ.[۳] این کار برای همه، خصوصاً برای غرب، گریزناپذیر و ورای ادراک ـ روشن است مگر برای خود ژاپنی‌ها. برای سر درآوردن از چند و چون این کار به پژوهشی هیجان‌انگیز اما توان‌فرسا نیاز است که می‌تواند تجربه‌یی ارزش‌مند باشد، تجربه‌یی که عملاً در صحنه‌ی کنونی جهان پُرمعنا است، علی‌الخصوص اگر، بنا بر حس کسانی که تاریخ را پیشگویی می‌کنند، آن ارزش‌ها و گرایش‌های سنتی ادامه داشته باشند یا از نو رواج پیدا کنند، و همچنین اگر این معما ادامه پیدا کند.

مقاله‌ی بسیار فنی و پایه‌یی دکتر تاکاکُوسُو جُونْجیروْ درباره‌ی آیین بودا در این مجلد نیامده است، به استثنای یک بریده‌ی بسیار کوتاه که از نظر بررسی ـ روش‌شناختی برای تکمیل مقاله‌ی د. ت. سوزوکی در پایان آن مقاله آورده شده است. مقاله‌ی تاکاکُوسُو، هر چند که او ژاپنی است، در مجلد هندی این مجموعه آمده برای این که نویسندگان [مجلد ـ جان هندی] در مقاله‌هاشان چنان که باید و شاید به آیین بودا نپرداخته‌اند، حال آن که مقاله‌ی تاکاکُوسُو به جنبه‌های بنیادی و فنی ـ فلسفه‌ی بودایی می‌پردازد، خصوصاً در برابر هندوییسم، و این کم‌داشتی است برای این مجلد، گو این که در واقع او [در آن مقاله]، سوای آن‌چه در این مجلد آمده، چندان چیزی از آیین بودای ژاپنی نمی‌گوید است.

گذشته از مقاله‌های فنی که در گردهمایی‌های کنفرانس‌ها ارائه شده، سخن‌رانی‌های عمومی نیز در برخی کنفرانس‌ها ایراد شده، که برخی از آن‌ها در این مجلدات آمده است. در این مجلد سخن‌رانی سوزوکی با عنوان «شخص فردی در ذن» آمده است.[۴]...

سیاق سنتی ژاپنی یا خاور دوری که سبک مشروح است دنبال شده است. این شاید برای برخی غربی‌ها، تا بیایند به آن عادت کنند، مشکلاتی درست کند. ویراستار اول تصمیم گرفته بود که امتیازهایی به خوانندگان غربی بدهد و به واژگان جمع ژاپنی یک « s » (یا، ها) اضافه کند[۵] و سبک غربی را برای اَعلامِ اشخاص به کار برد، دست‌کم برای نام‌های دوره‌ی معاصر، چنان که حالا رسم است، که در این صورت اسم کوچک پیش از نام خانوادگی می‌آید [که در ژاپن برعکس است]. اما بعد بر آن شدیم که از دادن چنین امتیازی به راحت‌طلبی غربی، آن هم در یک چنین کتاب عالمانه‌یی، خودداری کنیم برای این که دور از انصاف است. در نتیجه از خیر کاربرد s جمع که در ژاپنی نیست، گذشتیم. این‌جا هم همیشه اول نام خانوادگی را می‌آوریم، حتا در نام‌های جدید یا معاصر، هرچند که اکنون گرایش به پیروی از سبک غربی است ....[۶]

در این مجلد، به خلاف دو مجلد جان هندی و جان چینی، از نیم‌تیره[۷] میان واژگان و نام‌ها استفاده نمی‌کنیم، هر چند که بیش از اندازه در آن دو مجلد به کار برده شده. دلیل‌اش این است که کاربرد نیم‌تیره تقریباً همیشه برای زبان ژاپنی کار غلطی بوده است. این بود که از خیرش گذشتیم ....[۸]

در متن مقاله‌های کنفرانس واژه‌نگاره‌های[۹] ژاپنی هم آمده بود که ما آن‌ها را از متن برداشته همراه رومی‌نوشتِ آن‌ها به شکل یک پیوست در آخر کتاب آورده‌ایم.[۱۰] ... کار دشواری بود و اگر سهوی درآن‌ها رفته باشد ویراستار پوزش می‌خواهد. ... هر کوششی که در حفظ امانت و یکدستی و روشنی متن ممکن بوده انجام داده‌ایم.

باید قبول کرد که این‌جا گاهی روشن‌کاری بر زبان فنی چربیده است. گه‌گاه هم زبان عمومی به‌کار برده‌ایم، هر چند که شاید در این کار از دیدگاه فنی آن دانشمند رعایت امانت نشده باشد. از این‌ها گذشته، این کتاب منحصر به اهل فن نیست، بل‌که در درجه‌ی اول برای خواننده‌ی عمومی‌خوان است.

غرض این نبوده که این کتاب درسی باشد، گیریم که بی‌نهایت باب این کار است: مصالح‌اش جامع است و زمینه‌یی پایه‌یی به دست می‌دهد که معلم می‌تواند بحث را بر آن بنا کند.

یکی از کارهای خوبی که در این مجلد شده این است که هر فصل آن را (با دو استثنا)[11] یک نویسنده‌ی ژاپنی نوشته است که نه فقط از نظر علمی و فکری و به طور کامل با جوهر فلسفه و فرهنگ آشنایی دارد بل‌که نماینده‌ی زنده‌ی آن فلسفه و فرهنگ است.[12] شالوده‌ی این نظر این بوده که ما باید هر ملتی را همان طور بفهمیم که آن‌ها خودشان را می‌فهمند.

یاداشت‌ها

۱. ← یادداشت ۱، مقاله‌ی جان معماوار ژاپنی، در همین کتاب.

۲. paradoxical. paradox، مرکب از -para، به معنی فرا، و dox از مصدر dokein، به معنی اندیشیدن و پنداشتن. پارادوکس، که آن را متناقض‌نما هم گفته‌اند، باور یا گزاره‌یی است مخالف پندار یا عقیده‌ی از پیش پذیرفته. حکم یا احساسی که می‌نماید با فهم عام و پندار عمومی متناقض است، در صورتی که شاید درست باشد. (فرهنگ وبستر)

3. Shintō

۴. سوزوکی در این کتاب دو مقاله دارد که هیچ‌یک چنین عنوانی ندارد. شاید عنوان سخن‌رانی او در این کتاب عوض شده باشد، مثلاً به تعبیر تجربه‌ی ذن. م.

۵. برای این که در ژاپنی برای جمع کلمات نشانهٔ خاصی وجود ندارد، اما ما در این برگردان این نکته را با توجه به وضع خواننده‌ی ایرانی تنظیم کرده‌ایم. م.

۶. در برگردان فارسی این نکته به شکل متن انگلیسی رعایت شده است. م.

۷. مقصود hyphen است که به قدر نصف یک تیره‌ی معمولی (-) است. م.

۸. این‌جا هفده سطر حذف شده. این‌ها توضیح نکاتی بود که به گمان من دانستنش فقط برای خواننده غربی لازم است. م.

۹. واژه‌نگاره را برای کان‌جی (kanji) ژاپنی یا هَن‌زه، یا خَن‌زِه‌ی چینی پیشنهاد می‌کنم، که به انگلیسی Chinese character گفته می‌شود. م.

۱۰. در برگردان فارسی هم عین آن را آورده‌ایم هر چند که رومی‌نوشتِ آن‌ها ــ که ژاپنی‌ها

به آن روماجی می‌گویند ــ برای ما کارسازتر از اصل کان‌جی‌نوشت ِ آن‌ها است. م.

۱۱. یکی مقاله‌ی چارلز ا. مور است در پایان کتاب، و دیگری مقاله‌ی کالیکات در باره‌ی بؤشی‌دؤ که من به متن افزوده‌ام. م.

۱۲. البته اکنون از نویسندگان این کتاب تا آن‌جا که من می‌دانم کسانی چون د. ت. سوزوکی و ناکامؤرا هاجیمه از میان ما رفته‌اند. م.

ساکاماکی شوُنزوْ[1]

شین‌توْ: قوم‌مداری ـ ژاپنی

لازمه‌ی فهم درست پیامدهای اصلی ایدئولوژی ملی ژاپن، آشنایی با طرح‌های کلّی ـ تاریخ و فلسفه‌ی کیش ملّی، یعنی شین‌توْ[2] (راه خدایان) است. تاریخ شین‌توْ به همان دیرینگی نهاد ـ مسیحیت است، و در این خلاصه‌ی نهضت‌های اصلی آن، که ضرورتاً طرح‌گونه است، بیش‌تر به اعتقادات فلسفی توجه می‌شود که سخن‌ورترین هواخواهان آن پیش از دوره‌ی کنونی به روشن‌گری آن پرداختند.

پیش از آن که آیین بودا در قرن ششم میلادی از قاره [ی آسیا] به ژاپن

بیاید، در این کشور تفکر متافیزیکی چندانی وجود نداشت، نه پیکره‌ی ادبیات وجود داشت و نه مکتب فلسفه، و نه انگیزه‌یی عقلی که پژوهش‌های مستمر را در زمینه‌ی چیزهای پیش‌بینی‌ناپذیرِ نادیدنی عالم ترغیب کند یا ادامه دهد. پروازهای فکری خیال را حد و حدود محیط فیزیکی سخت محدود می‌کرد. واژه‌یی برای « طبیعت » وجود نداشت؛ طبیعتی که جدا و متمایز از انسان باشد، چیزی که انسان، [به قول پاسکال] « نیِ اندیشنده »، در آن به نظاره بنشیند. انسان یک جزء اصلی از یک کلّ به شمار می‌آمد، جزئی که بستگی تنگاتنگی با عناصر و نیروهای جهان پیرامونش داشت و با آن یگانه بود.

عالم فیزیکی را سه بخشی می‌دانستند: آسمان اثیری در بالا، جهان در سطح زمین، و مناطق پستِ سایه‌گون در بطن خاک. در این عالم خدایان بی‌شمار بودند، « ۸۰۰ تا ده‌هزار تا » [هشت میلیون]. همه را با هم کامی[۳] می‌نامیدند، که در لغت به معنای « بالا » یا « مهتر » است در مقام و منصب، معادلِ ژاپنی مانای ملانزیایی[۴] است. یک تعریف کلاسیکِ اصطلاح کامی تعریف موتوئوری نوری‌ناگا[5] (۱۷۳۰-۱۸۰۱)، دانشمند نام‌آور ژاپن باستان است: « اصطلاح کامی در وهله‌ی اول اطلاق می‌شود به خدایان گوناگون آسمان و زمین که [ذکرشان] در گزارش‌های باستانی آمده‌است، و نیز به ارواح (میتاما)ِ آن‌ها، که ساکن ایزدکده‌هایی‌اند که آن‌ها را در آن‌ها می‌پرستیدند. دیگر، نه فقط انسان‌ها، بل‌که پرندگان، چارپایان و درختان، دریاها و کوه‌ها و همه‌ی چیزهای دیگری را که به خاطر نیروهای فوق‌العاده و برجسته‌یی که دارند هراس‌انگیز و شایسته‌ی احترام‌اند نیز کامی می‌خوانند.

« لازم نیست که آن‌ها به خاطر نجابت والا، نیکی، یا مفید بودنِ تنها

برجسته باشند. موجودات بدخواه و مرموز هم کامی خوانده می‌شوند، اگر فقط چیزهایی باشند که از آن‌ها در دل‌ها هیبت باشد.

« ناگفته پیداست که در میان کامی‌هایی که انسان‌اند باید میکادو را نام برد ... در میان آن‌های دیگر، تندر و اژدها، پژواک و روباه به دلیل سرشت مرموز و هراس‌آورشان کامی‌اند. اصطلاح « کامی » در نی‌هون‌گی (گاهنامه‌ی ژاپن) (گردآورده در ۷۲۰م)، و مان‌یوشو[6] (جُنگ هزاران برگ، در حدود ۷۵۰م)، که جُنگ شعر کهن است، به ببر و گرگ هم اطلاق می‌شود. **ایزاناگی**[7] به هلو، و به گوهرهای گردن‌اش، نام‌هایی می‌دهد که اشاره به کامی بودن آن‌ها است... نمونه‌های بسیاری از دریاها و کوه‌ها هست که کامی خوانده می‌شوند. مقصود، ارواح آن‌ها نیست. این کلمه مستقیماً به خود دریاها و کوه‌ها، به مثابه‌ی چیزهایی بسیار هیبت‌آمیز، اطلاق می‌شد. »[8]

کامی‌های مهم‌تر کمابیش وابسته به نمودهای طبیعی ـ تولد، رشد، تغییر، و مرگ بودند. در میان این خدایان کسانی بودند که در دشت ِ آسمان ِ بلند (تاکاماگاهارا) گرد آمده بودند، این‌ها کامی‌هایی بودند که در شکل و احساس‌شان انسان‌واره‌اند. آن‌ها درست مثل همتاهای انسانی‌شان زندگی و حرکت می‌کردند و هستی داشتند، و با بسیاری از آن‌ها نیز در صفت میرندگی شریک بودند.

سرانجام از سپاهیان ِ خدایی ِ ساکن ِ دشت ِ آسمان ِ بلند، دو خدا به نام‌های **ایزاناگی** و **ایزانامی**[9] پدید آمدند. این دو آشکارا به ترتیب انسان‌واره‌های آسمان و زمین بودند. این جفت ِ خدایی هم خدایان گوناگون دیگر و هم جزایر ژاپن را پدید آوردند. ایزاناگی، یا آسمان ـ پدر، هنگامی که چشم‌هایش

را می‌شست بانوخدای خورشید (آماته‌راسوُ نومی‌کامی)[۱۰] و ماه‌خدا (تسوُکی یومی)[۱۱] را پدید آورد (که یادآور اساطیر دیگری است که در آن‌ها خورشید و ماه را دو چشم آسمان می‌پنداشتند). دیگر آن که چون ایزاناگی بینی‌اش را شست توفانْ‌خدا (سوُسانوئو)[۱۲] هستی یافت، که این مبین این مفهوم ـ رایج است که بادها و توفان‌ها از تنفس یا فین کردن آسمان ـ پدر پدید می‌آیند.

بانوخدای خورشید بر صحنه‌ی خدایی تسلط یافت، و تا امروز مهم‌ترین چهره‌ی مجموعه‌ی خدایان[۱۳] ملّی است. او یکی از نوه‌هایش را به نام نینی‌گی‌ـ نوـ میکوتو[۱۴] به ژاپن فرستاد تا آن جزایر را تصاحب کرده بر آن‌ها فرمان براند. او و پسینیانش، تا جاودان، می‌گویند: «این سرزمین ـ نیْ‌دشت ـ هزار و پانصد پاییز ـ خوشه‌های زیبای برنج بومی است که پسینیان من خداوندگاران آن خواهند بود. تو، ای نوه‌ی والاگهر من، به آن‌جا برو و بر آن فرمان بران. برو! باشد که کامیابی با دودمان تو باشد، و باشد که [دودمان تو] به کردار آسمان و زمین، تا جاودان، پاینده بماند!»[۱۵] سرانجام نتیجه‌ی نینی‌گی‌ـ نوـ میکوتو به نام جین‌موُ،[۱۶] به عنوان نخستین امپراتور ژاپن به تخت نشست، و آن پادشاهی که او بیش از دو هزار سال پیش بنیاد نهاد تا امروز در این دودمان باقی است.

این شالوده‌ی خدایی ـ پادشاهی را دو تاریخ رسمی ژاپن، به نام‌های کوجی‌کی[۱۷] (گزارش‌های مسائل باستان) (۷۱۲م) و نی‌هون‌گی،[۱۸] به دقت تدوین کرده‌اند. مقصود این دو تاریخ این بوده که به مقام و منزلت پادشاهی مُهر قِسمت الهی بزنند و آن را نقض‌ناپذیر و جاودانه کنند.

در قرون آغازین عصر مسیحی، فرقی میان آیین‌های دینی و حکومتی نبود. رئیس دودمان (اوُجی)[۱۹] در مسائل روحانی و دنیایی سخن‌گو یا میانجی بود، و در نتیجه «امپراتور» نزد تمام مردم «پریستارِ والا» بود.

در نیایش‌های شکرگزاری یا نیایش‌های تمنای نعمات مادی، مثل خرمن‌های خوب، محافظت از بلایای طبیعی و ارواح یا نیروهای خبیث، خلاصی از بیماری، و مانند این‌ها، کامی را طلب می‌کردند. به مفاهیم بدکاریِ اخلاقی یا گناه به گونه‌یی خیلی کم‌رنگ اشاره می‌شود، از این رو غرض از دعا و نیایش نه بخشایش گناهان یا کسب سعادت روحی، که بهزیستی تن و کامیابیِ این جهانی است.

مردم از آلایش تن می‌ترسیدند و از آن پرهیز می‌کردند، مثل آلایشی که ممکن بود از تماس با خون، بیماری، مرگ، یا هر شکلی از بلای طبیعی پیدا شود. تطهیر از طریق شکل‌های گوناگون جن‌گیری، تطهیر آیینی، غسل، یا پرهیز صورت می‌گرفت. پندارهای هستیِ فراجهانی[۲۰] در آن سوی گور، خواه در یک قلمرو آسمانی و خواه در نواحی پایین‌تر، به بهترین شکل کم‌رنگ بود، و هیچ نیایشی برای درگذشتگان یا برای خوش‌بختی در زندگی آینده وجود نداشت.

هنگامی که آیین بودا، که تا قرن ششم م آمیزه‌ی گسترده‌یی از کیش‌ها و ایمان‌ها شده بود، به ژاپن رسید ایمان بومی این کشور نام «شین‌تؤ»، یا راه خدایان به خود گرفت تا از بوُتسوُدوْ[۲۱] یا راه بودا متمایز باشد. آیین بودا، به عنوان یک گردونه‌ی حامل فرهنگ قاره، تغییرات دوران‌سازی در ژاپن پدید آورد و از نظر محتوای نظری میان آن و شین‌تؤ جدایی بزرگی بود. اما آیین

بودا در شین‌تو یک حریف ارزش‌مند و هراس‌انگیز یافت، چرا که شین‌تو به گونه‌یی در هم پیچیده با گرایش قوم‌مداری ژاپنی یکی بود، و از سوی دیگر، قدرت دنیایی‌اش را هم، در مقام بوم‌دار و نگهبان قلمرو پادشاهی، به سادگی نمی‌شد از آن گرفت.

چندین قرن گذشت تا مقداری از آیین [بودا] جذب [شین‌تو] شد، که این در اصل از طریق تلاش‌های پرستاران ِ فرقه‌های بودایی تِن‌دایی و شین‌گون صورت گرفت. تِن‌دایی چیزی را تحول بخشید که عموماً به شکل ایچی‌جیتسو شین‌تو[۲۲] یا « شین‌تو ِ یک حقیقتی » به آن اشاره می‌شود. این نام از سخنی در سَدْدَرْمَه‌پونْدَریکه سوتره[۲۳] (سوره‌ی نیلوفر) گرفته شده که می‌گوید « همه‌ی بودایانی که به جهان می‌آیند تنها همین یک حقیقت (ایچی‌جیتسو)اند. »[۲۴] در این هنگام این آموزه‌ی تِن‌دایی که می‌گوید: نمودهای بسیارْگون ِ عالم [= کثرت] همه فقط تجلیات، یا صادرهای مطلق ِ همه‌فراگیر ِ یک حقیقت، [یعنی] بودای ازلی‌اند، برای آن عرضه شده که از این نظر حمایت کند که خدایان ِ شین‌تو همه در نهایت به یک سرچشمه‌ی متعالی، به یک حقیقت، باز می‌گردند. این تلفیق به این شکل نیز تعبیر می‌شود که مبتنی است بر اندیشه‌ی هون‌جی سوُیی‌جاکو[۲۵] یا « نشانه‌های آشکار سرچشمه »، که بنا بر آن هر باشنده‌ی ِ خدایی ِ شین‌تو، اَوَتار[۲۶] (یا، تجسم) ِ یک خدای بودایی است، تا آن‌جا که در تحلیل نهایی می‌توان این دو ایمان را همسنگ دانست.

این جنبش ِ آمیزش، با متفکران شین‌گون نیروی بزرگی یافت. اینان نظریه‌ی هون‌جی سوُیی‌جاکو را توسعه دادند و یک نظام اندیشه معروف به ریوبو

شین‌توْ،[۲۷] یا **شین‌توْ ِ دوگانه** پدید آوردند. بنا بر نظر مدافعان این نظام، شین‌توْ را می‌شد به خوبی به مصطلحات متافیزیک ِ شین‌گون برگرداند. در شین‌گون عالم به دو چرخه‌ی بود و نمود تقسیم می‌شد. صورت‌های بی‌نهایت ِ ماده همه بدون استثنا صادرها [یا، ظهورات] بی‌واسطه یا باواسطه‌ی مطلق، [یا] مَهاوَیروچَنَه[۲۸] (**دای‌نیچی نیورایی**)[۲۹]بودند، در حالی که از سوی دیگر، هر اندیشه‌یی در عالم از سوی اندیشه‌ی متعالی ِ واقعیت فرجامین [یا، حقیقت فرجامین]، یعنی مَهاوَیْروچَنَه، احاطه شده و هر اندیشه‌یی به شیوه‌ی جزئی‌اش با آن یکی بود. چون این اندیشه را در شین‌توْ به کار برند، آن‌گاه، کامی ِ شین‌توْ می‌تواند با خدایان « همتا »ی بودایی برابر شود، و می‌شد اندیشه‌ی شین‌توْ را جزیی از همه‌آگاهی ِ مطلق ِ شین‌گون به شمار آورد، تا آن‌جاکه مطابق شین‌توْیی‌های ریوْبوُ دیگر هیچ تعارض ذاتی میان آیین بودا و شین‌توْ وجود نمی‌داشت.

چندین نهضت ِ شین‌توْ ِ نو در قرون میانه پدید آمدند که می‌کوشیدند شین‌توْ را به خلوص آغازین‌اش بازگردانند و آن را از ادغام در چارچوب‌های اندیشه‌ی بودایی بازدارند. این‌جا از دو نهضت یاد می‌کنیم. اولی را عموماً **یوُیی‌ایتسوُ شین‌توْ**[۳۰] یا **فقط ـ یک شین‌توْ** می‌نامند که بستگی تنگاتنگی با اوُرابه کانِه‌تومو[۳۱] (۱۴۳۵-۱۵۱۱) دارد. اوُرابه، کامی را جانشین برابرنهادهای ِ بودایی [مفهوم] ِ مطلق یا یک حقیقت می‌کرد و بر آن بود که کار را به سود شین‌توْیی‌های ریوبو بگرداند با این استدلال که خدایان بودایی، اَوَتارها (سوُیی‌جاکوُ)ی کامی ِ شین‌توْ (هون‌جی)اند، نه برعکس، که مدعای شین‌توْیی‌های ریوْبوُ بود. اوُرابه زیر سلطه‌ی ضرورت‌های قومْ‌مدار ِ ایمان ِ

بومی، توجه را به چیزی فرا می‌خواند که او آن را پایگاهِ بی‌همتای ژاپن به مثابه‌ی کشور خدایی و شکوه بی‌مانند سلاله‌ی پادشاهیِ از نسل خدایان می‌نامید.

آن‌چه در مقام یک نهضت تا حد قابل زیادی از یُویی‌ایتسوُ شین‌توْ مهم‌تر بود فُوکّوْ شین‌توْ[۳۲] یا شین‌توْ بازگشت به باستان بود که در قرن هجدهم با توالی سه عالِم مشهور که شارحان پیشگام آن بودند توسعه یافت. اولین آن‌ها کامو-نو-مابُوچی[۳۳] (۱۷۶۹-۱۶۹۷) بود که عضوی از یک رشته‌ی دراز پریستارانِ شین‌توْ بود. او موافق طبیعت‌گراییِ دائوی بود از این نظر که مشاهده‌ی دقیقِ فرایندهای طبیعت را برای تعیین اصولِ خاص سلوک انسان ارزش‌مند می‌دانست. از طرف دیگر، او معتقد بود که سرشت برترِ پیکره‌ی سیاسیِ ژاپن ناشی از ادراک شهودی و عملِ به اصول طبیعیِ درستکاری است؛ هم از سوی امپراتورانی که از نسل خدایان بودند و هم از سوی رعایای وفادار آنان.

موتوئوری نوری‌ناگا (۱۸۰۱-۱۷۳۰) دانشمند حیرت‌انگیز، ــ که پس از مابُوچی به عنوان رهبر این نهضتِ رنسانسِ به اصطلاح شین‌توْ خالص جانشین او شد ــ ، آیین دائو را رد می‌کرد چون که آن را فقط یک راه طبیعت می‌دانست، حال آن که شین‌توْ راه خدایان بود. موتوئوری، که فرضیات قومْ‌مدارانه‌ی سلفش را بسط داد، آن غریزه‌ی درست سلوک درخوری را می‌ستود که مدعی بود مردم ژاپن از راه خویشیِ مستقیم‌شان با تبار خدایانِ بزرگِ شین‌توْ دارای آن شدند. او هم‌میهنانش را به ابراز وفاداری استوار و بی‌چون و چرای به پادشاهانِ از نسل خدایان فرامی‌خواند. درباره‌ی ژاپن نوشت: « زادگاه بانوخدایِ آسمانِ درخشان [آماتِه‌راسوُ ئومی‌کامی] که

روشنایی‌اش را بر سراسرِ تمام کشورها در چهار دریا فرامی‌افکند. بدین سان کشور ما خاستگاه و سرچشمه‌ی تمام کشورهای دیگر است، و در تمام مسائل بر دیگران سر است.»[۳۴]

بسط بیش‌تر این‌گونه نظرهای قوم‌مدارانه را هیراتا آتسوُتانه[۳۵] (۱۷۷۶-۱۸۴۳) فراهم آورد. او جانشین موتوئوری بود. بنا به نظر او پیوندهای الهی نزدیک مردم ژاپن آنان را به کیفیات و صفاتی بالاتر از این صفات در ملت‌های دیگر آراسته است. هیراتا با غرور به پیوستگی ناگسسته و بی‌همتای سلاله‌ی شاهیِ از نسل خدایان اشاره می‌کرد، که به اعتقاد او مقرر بود سلطه‌اش بر تمام جهان گسترش یابد.

ارائه‌ی چنین بیانیه‌هایی این قدرت را، هر چند اندک، داشت که در سقوط نهایی شوْگوُن‌سالاری و «بازگشت» یا احیای همزمان «سلطنت پادشاهی» (۱۸۶۷-۱۸۶۸) [بازگشت مِی‌جی] مؤثر باشد. از این گذشته رهبران حکومتِ از نو سازمان‌یافته‌ی پادشاهی، که مایل به حمایت از مقام شاهی و اِعمال همبستگی ملی بودند، سخت تحت تأثیر امکانات عظیم نظریه‌های نو-شین‌توْ قرار گرفتند و از طریق شعارهای ملی‌گرایی جدید در مدارس، مطبوعات، نیروهای مسلح، و مانند این‌ها به تبلیغ این نظرها پرداختند.

در ژانویه‌ی ۱۸۶۸، یک وزارت شین‌توْ (جینگی‌کا؛[۳۶] که امروزه به جینگی‌کان[۳۷] تغییر نام داده) به عنوان مهم‌ترین وزارت‌خانه از هفت وزارت‌خانه‌ی حکومت پادشاهی نو تأسیس شد. چون شین‌توْ دین دولتی شد شعار قدیمی «سای‌سِی ایچّی»[۳۸] (اتحاد دین و دولت) از نو زنده شد.

بسیاری از مقاماتی که به جینگی‌کان منصوب می‌شدند مدافعان بیانیه‌های نو-شین‌توِ هیراتا آتسوُتانه و موتوئوری نوری‌ناگا بودند، و آن‌ها بی‌درنگ گام‌هایی در این راه برداشتند که شین‌توْ و آیین بودا را چون دو باشنده‌ی جداگانه بازسازی کنند. به ایزدکده‌های شین‌توْ دستور دادند که هرگونه عناصر بودایی را از خود بزدایند، مثل مقاماتی که در کسوت بودایی به عنوان بِتّوْسوْ[۳۹] (پریستاران اداری) یا شاسوْ[۴۰] (پریستاران ایزدکده) خدمت می‌کردند، و نیز نام‌های ایزدکده‌هایی که واژه‌گان بودایی دارند مثل گون‌گِن[۴۱] (اَوَتار)، و پیکره‌های بودایی، زنگ‌ها، و لوازم محراب. به معابد فرقه‌های هوکّه دستور دادند که سان‌جو بان‌جین[۴۲] (سی خدای نگهبان) شان را لغو کنند. اموال معبد را که شوگون‌سالاری بخشیده یا تأیید کرده بود مصادره کردند. پیکره‌ها و اسباب و لوازم بودایی را از کاخ شاهی بیرون بردند، انجام آداب و مراسم بودایی در دربار امپراتوری قطع شد، و پسران نجبای درباری از ورود به روحانیت بودایی منع شدند.

شعار «های‌بوُتسوُ کیشاکوُ»[۴۳] (آیین بودا را ریشه کن کنید؛ آموزه‌های آن را نابود کنید) مثل یک آتش لجام‌گسیخته سراسر کشور را فرا گرفت، و خشونت و سرکوب شدیدِ ضد بودایی در بسیاری نواحی شعله‌ور شد، و در میان تمام مردم آشوب و خشم بزرگی برانگیخت. حکومت مرکزی، که علاقه‌مند به اعتلای هم‌بستگی ملی و آرامش بود، هرگونه قصد نابودی آیین بودا را نفی کرد و سیاست نوی پیش گرفت. در ۲۱ آوریل ۱۸۷۲، جای وزارت شین‌توْ را (که آن موقع جینگی‌شوْ خوانده شد) وزارت دین (کیوْبوُشوْ) گرفت، که آیین بودا را با شین‌توْ در یک نوع دین دولتیِ دوگانه ادغام می‌کرد. اما،

رقابت‌ها و دشمنی‌ها میان این دو روحانیت و سایر عوامل در حدود سه سال بعد منجر به تجزیه‌ی این اتحاد ساختگی شد. در ۱۸۸۲، بنا بر قانون، نهادهای شین‌تو به دو دسته طبقه‌بندی شد: شین‌توِ دولتی (کوکّا)[۴۴] و شین‌توِ مذهبی یا فرقه‌یی (شوها).[۴۵] به ایزدکده‌های شین‌توِ دولتی این حق انحصاری داده شد که نام جین‌جا[۴۶] (در لغت، ایزدکده) داشته باشند، در حالی که نهادهای شین‌توِ مذهبی را کیوکایی[۴۷] (کلیسا) یا کیوها (فرقه) می‌خواندند. شین‌تو دولتی را از نظر مالی حکومت‌های ملی یا استانی یا محلی تأمین و اداره می‌کردند، حال آن که شین‌تو مذهبی به طور خصوصی حمایت می‌شد.

آزادی اعتقاد دینی در ماده‌ی ۲۸ قانون اساسی که در ۱۱ فوریه ۱۸۸۹ انتشار یافته بود اعطا شد، هر چند با قید و شرط‌هایی، یعنی: «رعایای ژاپنی در داخل حدودی که نه منافی صلح و نظم باشد و نه مخالفِ وظایف‌شان به مثابه‌ی رعایا، از آزادی اعتقاد دینی برخوردار خواهند شد.»[۴۸]

بنا بر اظهار مقامات ژاپنی، شین‌تو دولتی دین نبود، و ایزدکده‌های شین‌تو نهادهای ملی بودند با یک منش اخلاقی و تاریخی، و همه‌ی ژاپنی‌های وفادار می‌بایست در مراسم شین‌تو دولتی شرکت کنند و این بخشی از وظایف میهن‌پرستانه‌ی آنان به شمار می‌آمد. در نتیجه‌ی اعتراض‌هایی که به شرکت در آداب شین‌تو دولتی شد تضمین قانون اساسی در مورد آزادی اعتقاد دینی نقض شد و حکومت در ۱۹۰۰ یک دفتر ایزدکده‌ها (جین‌جا کیوکو)[۴۹] و یک دفتر ادیان (شوکیو کیوکو)[۵۰] در وزارت کشور تأسیس کرد. اولی مسئول شین‌تو دولتی شد، و دومی هم بر شین‌توِ مذهبی، آیین بودا، مسیحیت و دین‌های دیگر نظارت داشت. در ۱۹۱۳ دفتر دین‌ها به وزارت آموزش و پرورش

انتقال یافت، و سعی می‌شد که شین‌توِْ دولتی را از شین‌توِْ مذهبی جدا یا متمایز کند.

به رغم اعتراض‌های رسمی که شین‌توِْ دولتی را دین نمی‌دانست، پیدا بود که این نهاد محتوای روش‌شناختی و ایدئولوژیکِ کهن‌ترین باورهای بومی و آیین‌های دوره‌ی باستانی را نگاه می‌داشت، و نیز میراث نظری شارحان شین‌توْ در دوره‌ی میانه و بیانیه‌های متأخرتر را هم درباره‌ی سرشت کیش رسمی به همه‌ی این‌ها افزود. دکتر گِن‌چی کاتوْ (۱۸۷۳-)، دانشمند نام‌آور شین‌توْ، در این باره می‌گوید:

« شاید بتوان شین‌توِْ دولتی را نوعی مراسم ملی و تعلیم اخلاق ژاپنی به شمار آورد، و تا این حد می‌توان آن را دنیاورز و غیر دینی خواند، اما با ادامه‌ی پژوهش، این حقیقت آشکار می‌شود که حتا این شین‌توِْ دولتی، که برخی ژاپنی‌ها تا آن‌جا پیش می‌روند که آن را اصلاً دین نمی‌دانند، در واقع کاملاً گواه بر دینی است که در متنِ همان باورهای آغازین و سازمان‌های ملی مردم بافته شده است، گیرم که به شکل یک قانونِ صرفِ اخلاق ملی و آیین‌های دولتیِ استتارشده، و چنان که گفته شد، ظاهراً فقط مجاز به جنبه‌ی دنیاورز بود.»[۵۱]

شین‌توْ دولتی یاری کرد که جان ملی پُر شود از اندیشه‌های یک گذشته‌ی شریف که سرشار است از سنت‌های بزرگ، [از] یک نسل نژاده‌ی برتر که مقدر است به مثابه‌ی یک خانواده‌ی ملی تا جاودان استمرار یابد، و [از] یک دولت بی‌همتا که در رأس آن یک دودمان شاهی از نسل خدایان، ناگسسته و نقض‌ناپذیر هست. اما میان اسطوره‌ها و تاریخ موثق خط فاصلی نکشیده بودند و اعتبار محتوای نظری شین‌توِْ دولتی ورای مرز پژوهش یا منازعه‌ی عمومی

قــرار داشت. شــین‌توْ ِ دولتـی در نـقش یک کـیش دولتـی ســوختبار آتش وطن‌پرستی ِ تندروانه‌ی قوم‌مدارانه‌یی شد که سرانجام بـه فـاجعه‌ی آتشـین جنگ و شکست کامل ژاپن در ۱۹۴۵ منجر شد.

شین‌توْ ِ دولتی در ۱۵ دسامبر ۱۹۴۵ تحت شرط و شروط یک رهنمود برچیده شد. در بخشی از آن رهنمود چنین آمده: « نظارت، حمایت، تداوم، کنترل، و ترویج شین‌توْ از سوی حکومت‌های ملی، استانی و محلی، یا از سوی مقامات دولتی، زیردست‌ها و کارمندانی که در مقام رسمی عمل می‌کنند ممنوع است و بی‌درنگ باید متوقف شود. »[۵۲] غرض از این رهنمود را چنین بیان کرده‌اند که « دین را از دولت جدا کند، از سوء استفاده‌ی از دین برای مقاصد سیاسی جلوگیری کند، و تمام دین‌ها، ایمان‌ها و اعتقادات را دقیقاً در یک بنیاد قانونی ِ مشابه قرار دهد و به آن‌ها دقیقاً فرصت‌ها و حمایت یکسان دهد. وابستگی به حکومت و تبلیغ و اشاعه ایدئولوژی نظامی‌گرا را نه فـقط برای شین‌توْ بل‌که برای پیروان تمام دین‌ها، ایمان‌ها، فـرقه‌ها، اعـتقادها یـا فلسفه‌ها ممنوع کند. »[۵۳]

بنا بـر یک فـرمان شـاهانه، کـه در اول ژانـویه ۱۹۴۶ انـتشار یـافت، « بندها » ی میان امپراتور و مردم « از آغاز تا پایان از راه اعتماد متقابل و محبت به هم گره خورده‌اند. آن‌هـا در اسـطوره و افسـانه‌ی مـحض آغـاز نمی‌شوند. بنیاد آن‌ها در این خیالات موهوم نیست که امپراتور خدای متجلی [آکیتسوْ می‌کامی][۵۴] است و مردم ژاپن نژادی برتر از نژادهای دیگرند و از این رو مقدر است که بر جهان فرمان برانند. »[۵۵]

سرانجام نفی ِ قطعی شین‌توْ به مثابه‌ی یک کیش رسمی ِ حکـومت در

ماده‌ی ۲۰ قانون اساسی نو ژاپن که در سوم نوامبر ۱۹۴۶ انتشار یافت به این شکل آمده است: « آزادی دین برای همه تضمین می‌شود. هیچ سازمان دینی نه از دولت امتیازاتی می‌گیرد، و نه هیچ گونه اقتدار سیاسی اِعمال می‌کند. هیچ شخصی به شرکت در هیچ اقدام دینی، مراسم، آداب یا کاری مجبور نخواهد شد. دولت و ارگان‌هایش از آموزش دینی یا از هر فعالیت دینی دیگر خودداری خواهند کرد. »[56]

با این‌همه، شین‌توِ مذهبی به هستی‌اش ادامه داد، و برای مردم یک حس آسایش‌بخشِ تعلق داشتن به یک پیوستار جاودانه‌ی باور را فراهم آورد، بی‌آن که از همهمه‌ی جنگ و دیگرگونی خم به ابرو آورده باشد.

یادداشت‌ها

1. Sakamaki Shunzō

2. Shintō

3. kami

۴. Melanesian، منسوب به مِلانزیا یا ملانزی. به گروهی از جزایر در جنوب غربی اقیانوس آرام اطلاق می‌شود که به سوی جنوب شرقی گسترده می‌شود از جزایر آدمیرالتی تا جزایر فیجی. (فرهنگ هریتیج) م.

5. Motoori Norinaga

6. *Manyōshū*

7. Izanagi

8. W. G. Aston, *Shintō: The Way of the Gods* (London: Longmans, Green and Co., 1905), pp. 8-9.

9. Izanami

10. Amaterasu Ōmikami

11. Amaterasu Ōmikami

12. Susanoo

13. pantheon

14. pantheon

15. W. G. Aston, trans., *Nihongi* (London: Kegan Paul, Trench,

Trubner & Co. Ltd., 1924), reissue of Original edition, Vol. I, p. 77.

16. Jinmu / Jimmu

17. *Kojiki*

18. *Nihongi*

۱۹. uji. در واقع اُوجی، خاندان و دودمان و طایفه است. م.

۲۰. extramundane بیرون از جهان فیزیکی. م.

21. Butsudō

۲۲. Ichijitsu Shintō. می‌توان ایچی جیتسوُ را «یک واقعیت» هم دانست. م.

23. *Saddharma-pundarika-sūtra*

24. *Ichijitsu*

25. *honji suijaku*

26. avatāra

27. Ryōbu Shintō

28. Mahāvairocana

29. Dainichi Nyorai

30. Yui-itsu Shintō

31. Yui-itsu Shintō

32. Fukkō Shintō

33. Kamo-no-Mabuchi

34. Ryūsaku Tsunoda, Wm. Theodore de Bary, and Donald Keene, compilers, *Sources of Japanese Tradition* (5th printing; New York:

Columbia University Press, 1960), p. 523.

35. Hirata Atsutane

36. Jingiki

37. Jingikan

38. *Saisei itchi*

39. *bettōsō*

40. shasō

41. *gongen*

42. Sanjūbanjin

43. haibutsu kishaku

44. Kokka

45. Shūha

46. jinja

47. kuōkai

48. George M. Beckman, *The Making of the Meiji Constitution: The Oligarchs and the Constitutional Development of Japan*, 1868-1891 (Lawrence: University of Kansas Press, 1957), p. 152.

49. jinja kyoku

50. Shūkyō Kyoku

51. Genchi Kāto, *A Study of Shintō, the Religion of the Japanese Nation* (Tokyo: Meiji-Japan Society, 1926), p.2.

52. D. C. Holtom, *Modern Japan and Shintō Nationalism: A Study of Present-Day Trends in Japanese Religions* (rev. ed., 3rd impression; New York. Paragon Book Reprint Corp., 1963), p. 215.

53. *Ibid.*, p. 217.

54. akitsu mikami

55. *Ibid.*, p. 220.

56. Hugh Borton, *Japan's Modern Century* (New York: Ronald Press, 1955), p. 494.

هانایاما شین‌شؤ[1]

آیین بودای یک گردونه‌ی بزرگ (مَهایانه)

آموزه‌ی شاکیه‌مؤنی[2] بودا روی زندگی روزمره متمرکز بود. از این رو، بهروزی انسان‌ها در کانون اندیشه‌اش بود. بودا بر آن نبود که عالم یا جهان طبیعی خالی از انسان را تعبیر یا تبیین کند چرا که اساساً به انسان دل‌بستگی داشت. از آن‌جا که به زندگی روزمره‌ی ما، که انسان در مرکز آن است، نگاه می‌کرد طبیعی بود که با نگریستن به خود آغاز کند. این یعنی تفکر در خود و رسیدن به بینش ـ در هستی خویش، که او را به پژوهش در محیط کشاند. نتیجه‌اش این دریافت بود که همه چیز نپاینده است.[3]

بینش ـ به سرشت ناپاینده‌ی همه چیز ــ که خلاصی ـ از چنگ ـ نیرومند آن‌ها را پدید می‌آورد ــ نیروانه است که در لغت به معنی « آرامش » است. مرگ بودا را به ورود او به پَری‌نیروانه،[۴] یا به آرامش کامل، تعبیر کرده‌اند. این را شاگردانش به رهایی از رنج، به ورود به قلمرو مطلق ـ آزادی روحی،[۵] و به پی‌ریزی فعالیت‌های مثبت تعبیر می‌کرده‌اند.[۶] این بالاترین حقیقت است که به معنی یکی‌شدن با دَرْمَه[۷] است که عموماً آن را به «آیین»، قانون، یا « اصل » ترجمه می‌کنند. این‌جا قلمرو ـ نادویی و یکتایی است، که در آن خرد مطلق با خرد تمیزدهنده یکی می‌شود.[۸]

اندیشه‌ی نیستی

آغاز اندیشه‌ی مهایانه، را می‌توان در مَها ـ پرَگیا پارَمیتا ـ سوتره[۹] یافت. آن اندیشه‌ی اصلی که در این گونه آثار بودایی روشن‌گری شده اندیشه‌ی نیستی است. این اندیشه به این معنی است که همه‌ی چیزهایی که ما در تجربه‌های‌مان حس می‌کنیم خودْبود[۱۰] یا جوهر ندارد. و نیز به این معنی است که حقیقت در عالمی وجود دارد که ورای اندیشه‌ی ما است. چون حقیقت ورای گفتار و اندیشه است، پس شوْنیَتا،[۱۱] است، یعنی نیستی [ناچیزی، تُهیّت] است. به عبارت دیگر، تمام نمودهای این‌جهانی پندار یا موهوم‌اند.

در شوْنیَتا (تُهیت) نه کسی هست که می‌بیند، و نه چیزی که دیده شود. شناسه‌گر و شناسه[۱۲] یکی می‌شوند؛ آن‌ها در یک حالت ـ خودْهمانی‌اند. میان آن‌ها هیچ تمیز و تبعیضی ممکن نیست؛ شناخت آن، ناشناخت است. این را شناخت ـ بی‌تمیز[۱۳] می‌خوانند.

این شناختِ شونیتایی، یا تُهیایی، از یک سو اثبات و از سوی دیگر نفی می‌کند؛ هر دو کار را در یک زمان می‌کند. از آن‌جا که نیستیِ مطلق همه‌ی اضداد و تمایزها را دربرگرفته و یگانه می‌کند، پس هستیِ مطلق هم هست. وقتی که ما بینشی به سرشت شونیتا (تُهیت) پیدا کنیم از دلبستگی‌های دوگانه گرا [یعنی، دویی] آزاد می‌شویم، و همه‌ی اندیشه‌هایی که در دل داریم جنبه‌ی نوی پیدا می‌کنند، و چنان که هستند حقیقی می‌شوند. این است معنی عبارت «در حقیقت نیست، به گونه‌ی اسرارآمیزی هست.»

نظریه‌ی راه میانه

(سان‌رون [سَن- لوُن] یا مادیَمیکَه)

شالوده‌ی نظریه‌ی ناگارجوُنه[۱۴] (۱۵۰-۲۵۰) بر شوُنیَتا است و او برای آن که این مفهوم به روشنی قابل فهم شود آن را «راه میانه»[۱۵] می‌خواند، و با این کار می‌خواست اندیشه‌ی یک‌سویگی را پاک کند، راه درست تفکر را به آن نشان دهد، آن را به راه میانه هدایت کند، و به این طریق تمایز شناسه‌گر و شناسه محو می‌شود و دل، حقیقتِ نادویی را درمی‌یابد. بدین ترتیب، شوُنیَتا به معنای ستردن دل است تا صفای آغازینش به آن بازگردد.

نظریه‌ی «یک دل»[۱۶]

(ایدالیسم در آیین بودای مَهایانه)

دل در زندگی روزمره‌ی ما فعال است چون دانستگی درگیر چیزهای مختلفی است. بوداییان در بنیاد این دانستگی که ما معمولاً آن را دل می‌خوانیم، دل

دیگری را فعال می‌بینند که می‌توان آن را عقل- دل، یا حقیقت- دل [یا دل- حقیقی] نامید، که از دل- دانستگی متمایز است. عقل- دل، و دل معمولی به مثابه‌ی دانستگی- در یک پندار است. دل دنیایی ما از آن رو آلوده است که بستگی‌های آلوده دارد.

عقل-دل، دلی است که مطلقاً صافی، یک، حقیقی و ناپنداری است. تمام عالم را در این یک- دل توان یافت. این دل صافی را نباید با دل‌های فردی- نسبتاً مقید یا مشروط- ما اشتباه گرفت. او آن یک است که همه چیز در آن است. چیزی است که تفکر- ما را ممکن می‌کند، و از این رو ورای اندیشه است.

این دل مطلق، در همان حال که از اندیشه فراتر می‌رود، اصل تمیز است، و در هر شکلی از تمیز حاضر است. هم تمیز می‌دهد و هم تمیز نمی‌دهد؛ هم می‌اندیشد و هم برتر از اندیشه است. هم به سخن گفته می‌شود و هم کلمات نمی‌توانند سرشت او را به مثابه‌ی حقیقت- دل وصف کنند.

این حقیقت- دل را بوتَه‌تَتا (چنینی یا چنین‌بودگی- اشیا)، نیروانه، دَرْمَه‌داتو[17] (قلمرو- دَرْمَه)، دَرْمَه کایه (کالبد- دَرْمَه)، تَتاگَتَه (چنین‌آمده یا چنین‌رفته) هم می‌خوانند.

اما، چون دل‌های معمولی ما به این دل همچون دلی می‌اندیشند که سرشتش مطلقاً صافی است، باید گفت که این دل- صافی خود را مقید به حدود می‌کند و یک شکل نسبی به خود می‌گیرد. و به این ترتیب ما این جهان تمایزات را داریم که از صفا یا پاکی بیرون می‌افتد. ناپاکی‌ها، دل‌های آلوده‌ی ماانِد پُر از همه گونه دلبستگی‌های آلوده. در آیین بودای مهایانه، این‌گونه

آلایش‌ها نیست‌اند و آن‌ها را از دل نمی‌دانند. دلِ مطلقاً صافی، دلی است که دیگر در آن جایی برای اصل ناپاکی نیست. ناپاکی‌های دل‌های معمولی ما از منْ‌سازی ما است، ناشی از نادانی ما است. نادانی که زدوده شود، سرشت حقیقیِ دلِ معمولی به آن باز می‌گردد.

چون سرشت دل مطلقاً صافی باشد می‌گذارد که پاک و ناپاک شود. آن‌گاه، می‌گویند که این جهان سه گانه[۱۸] فقط یک دل می‌شود. سه جهان این است: ۱) جهان موجودات زنده؛ ۲) جهانِ شکل؛ و ۳) جهانِ نه-شکل.

این که تمام نمودهای عالم از یک-دل‌اند آموزه‌ی سوره‌های کِه گون[۱۹] است. آن‌چه حقیقی و واقعی است این فقط یک دل است، و چیزهایی که می‌پنداریم از آن برمی‌خیزند نمودهای محض‌اند، پس پندارند. اما ما آماده‌ایم که تمام نمودهای پنداری را واقعیت‌های همیشه‌ثابت بدانیم؛ این کارِ دل‌های معمولی ما است. چون هستیِ واقعیِ این نمودهای پنداری نفی شود، یک دل آشکار می‌شود. نظریه‌ی فقط یک دل، ایدالیسم بودایی است.[۲۰]

مکتبِ تِن‌دایی[۲۱] ـــ نمودشناسی[۲۲]
(تیئَن-تایی یا سَدْدَرْمَه پوُنْدَریکه)

آموزه‌ی بنیادیِ مکتبِ تِن‌دایی « سَروَه-دَرْمانام دَرْمَتا »[۲۳] است، به این معنی که همه چیز در واقع همان‌اند که می‌نمایند، همه‌ی نمودها یا پدیده‌ها همان‌اند که هستند. بنا بر سوره‌ی سَدْدَرْمَه پوُنْدَریکه که متنِ تِن‌دایی است، « فقط بودایان می‌توانند حالت حقیقیِ همه‌ی دَرْمَه‌ها را چنان که هستند، دریابند. » این حالتِ « چنینی » یا « چنین‌بودگی » در فرمول زیر بیان می‌شود:

۱. همه چیز از چنین شکل‌اند؛[۲۴]
۲. همه چیز از چنین سرشت‌اند؛[۲۵]
۳. همه چیز از چنین جوهرند؛
۴. همه چیز از چنین نیروی‌اند؛
۵. همه چیز از چنین کنش‌هایی‌اند؛
٦. همه چیز از چنین علت‌هایی می‌آیند؛
۷. همه چیز چنین شرط‌هایی دارند؛
۸. همه چیز به چنین معلول‌هایی می‌رسند؛
۹. همه چیز چنین پاداش‌هایی می‌گیرند؛
۱۰. همه چیز در چنین راه‌هایی آغاز می‌شوند، پایان می‌گیرند، و کامل می‌شوند.

این ده وجه ِ چنینی، که احساس می‌شود همه چیز در آن خود را نمایان می‌کند، به قلمرو نسبیت تعلق دارند. خود ِ « چنینی » از هیچ‌یک از این وجوه متغیر اثری نمی‌پذیرد، و ورای کلمات است. توضیح این فرمول:

۱. شکل،[٢٦] صورتی است که شیء به خود می‌گیرد؛
۲. سرشت، چیزی است که زیر شکل قرار می‌گیرد؛
۳. جوهر، کالبدی است که شکل را نگاه می‌دارد؛
۴. نیرو، نیرویی است که هنوز تجلی نیافته؛
۵. کنش‌ها نیرویی‌اند که آشکارا نمودار شده‌اند؛
٦. علت، علت فاعلی است؛
۷. شرط‌ها آن است که به علت کمک می‌کند که در فعلیت مؤثر باشد؛

۸. معلول آن است که از ترکیب علل و شرط‌ها پدید می‌آید؛
۹. پاداش، معلولی که مستقیماً از آن‌ها پدید نمی‌آید؛
۱۰. تکمیل یعنی نتیجه‌ی نهایی تمام این رویدادهایی که به توالی برشمرده می‌شده‌اند؛ آغازشدن اشاره است به شکل [در ۱] و پایان یافتن اشاره است به پاداش [در ۹].

نُه وجه اول ـ « چنینی » تعلق دارد به آن‌چه که به دانش ـ نسبی (سَم‌وریتی ـ سَتیُه)[۲۷] معروف است، حال آن که آخری دانش حقیقی (پَرَم‌آرتَه ـ سَتیُه)[۲۸] است. این اندیشه می‌خواهد نشان دهد که چه گونه همه چیز در جهان نمود [یا، جهان پدیده‌ها] ، حتا همان‌گونه که در وجوه گوناگون فعلیت‌شان هستند، از عقل ـ مطلق‌اند. عقل ـ مطلق چیزی نیست که از اشیا فراتر برود؛ در آن‌ها و با آن‌ها هست؛ او آن‌ها است چنان که هست.

بنا بر نظر بودایی، جهان زندگان به ده ساحت یا ده مقام تقسیم می‌شود. از پایین به بالا، از پست‌ترین ساکنان می‌خوانیم، که این‌ها هستند: ۱) ساکنان جهنم، ۲) ارواح درگذشته، ۳) دَدان، ۴) اهریمن‌های ستیزنده، ۵) انسان‌ها، ٦) باشندگان آسمانی، ۷) شراوَکه‌ها (شاگردان بوداها، قدیسان ـ هینه‌یانه)، ۹) بوداسَف‌ها (قدیسان مهایانه)، و ۱۰) بوداها (روشنی‌یافتگان ـ کامل). این ده مقام جدا از یکدیگر وجود ندارند؛ هر یک تمام آن‌های دیگر را در خود دارد. انسان در سرشتش چیزی دارد که به طور بالقوه هم دَدانه است و هم بوداگی ـ[۲۹] بالقوه.[۳۰] به دلیل همین بالقوگی [یا، فطرت] است که موجودات همه می‌توانند بودا شوند و از این طریق رستگار شوند. چون هر یک از این ده مقام همه‌ی مقام‌های دیگر را در خود دارد، می‌شوند صد مقام. چون هر یک

از این مقام‌ها ده وجه ـ چنینی را دارد، پس صد ضرب در ده می‌شود هزار وجه ـ چنینی. دیگر آن که هر یک از این هزار وجه چنینی حاوی یک جهان سه گانه است: ۱) جهان زندگان، ۲) جهان گستره‌ی فضا، و ۳) پنج توده (یا، پنج اِسْکَنده): [۳۱] کالبد [یا، شکل] ، ادراک، احساس، حالات دل و دانستگی. وقتی که یک هزار وجه ـ چنینی در سه جهان ضرب شود، می‌شود سه هزار جهان. و این سه هزار جهان در یک اندیشه جا دارند. به این ترتیب گفته می‌شود که تمام این سه هزار جهان درون یک اندیشه می‌مانند [ذاتی ـ آن‌اند] . [۳۲]

باید دانست که وقتی که یک موج ـ تک ـ اندیشه در اقیانوس دانستگی به جنبش درآید تمام سه هزار جهان دارند به هستی می‌آیند. همه، یک است و یک، همه است. فرجامین حقیقت، باشنده‌یی جداگانه است که از جهان کثرات فراتر می‌رود.

مکتب کِه‌گون [۳۳] ـــ کلی‌گرایی
(هوُاـ یِن [۳۴] یا اَوَتَمسَکَه)

تعلیم اصلی مکتب کِه گون « خودزاییِ ـ [۳۵] دَرْمَه‌داتوُ » است. [۳۶] دَرْمَه‌داتوُ جهان است که در دل دریافته می‌شود، و برای همه‌ی نقش‌هایی که این‌جا تجلی یافته‌اند دلیل خاصی هست و یک عامل بیرونی ناظر بر آن‌ها است.

تعلیم کِه گون میان ری (به چینی: لی) و جی (به چینی: شی) فرق می‌گذارد؛ ری عقل مطلق [عقل کل؟] است، و جی این جهان کثرت است. اما ری چیزی نیست که مستقل باشد و در اشیای بی‌شمار ساکن باشد و آن‌ها را به حرکت درآورد؛ او آن‌هاست و آن‌ها او.

تمام تجربه‌های ما تجربه‌های یک جهان واقعی ِ کثرت‌ها (جی) اند، و عقل (ری) یک اصل موضوع ِ منطقی است. عقل یکی از آن کثرت‌هایی نیست که ما تجربه می‌کنیم، بل‌که با این مفهوم ِ به‌هم درهم سرشتگی،[۳۷] یا دربافتگی و آمیزش اشیای فردی قابل فهم می‌شود.

به این ترتیب، بنا بر مکتب کِه گون یک، بسیار است و بسیار، یک است.[۳۸] می‌گویند که یک ذره غبار کل عالم را در خود دارد. این نظریه‌ی آمیزش کامل را می‌توان فقط از نظر فضا، (یا، مکان) دریافت، اما نظریه‌ی کِه گون آن را بر زمان نیز اطلاق می‌کند.

از این نظریه، نظر معروف « پدید آمدن ده سِرّ »[۳۹] و نظر دیگری معروف به « آمیزش شش شکل »[۴۰] مشتق می‌شود. خلاصه، فلسفه‌ی مکتب کِه گون بر این مصطلحات اصلی بنا شده است:

۱. سوْسوکوُ (سیانگ- جی):[۴۱] سوْ (سیانگ) یعنی « از دو سو »، دوسویه، متقابل؛ سوکوُ (جی) ترجمه‌اش سخت است، شاید نزدیک‌ترین معنی آن « یکسانی » یا همانی باشد. پس، سوْسوکوُ، یعنی « از دو سو یکسان ».

۲. سوْنیو (سیانگ- ژوُ):[۴۲] نیو (ژوُ) یعنی « وارد شدن » و بنا بر این سوْنیو یعنی از دو سو یا متقابلاً واردشونده، یا « آمیزش دوسویی ».

۳. یِن‌نیو (یوُاَن- یوُنگ):[۴۳] یِن (یوُان) یعنی « کامل »، و یو (یوُنگ) یا نیو یعنی « آمیزش » یا انحلال، تحلیل، تجزیه، یا « آب شدن ». پس، یِن‌نیو یعنی « در حل‌شدگی کامل ».

۴. موُگِه (وو- آیی):[۴۴] مو (ووُ) یعنی « نه »، و گِه (آیی) یعنی « مانع »، « حجاب ». پس، موُگِه یعنی بی‌مانع، بی‌حجاب.

مکتب شین‌گون[۴۵] ـــ عرفان
(جِن- یِن یا مَنْترَه)

نظریه‌ی مکتب شین‌گون بر شالوده‌ی مفهوم بودای مطلق به مثابه‌ی دَرْمَه کایَه نهاده شده است. آن را نظریه‌ی رمزی یا پنهان می‌خوانند چون فَهمش برای مردم عامی بسیار ژرف و رمزی است. محور این تعلیم «یافت بوداگی در این تن» است، یعنی انسان می‌تواند در یک لحظه یا در این زندگی به بوداگی برسد.

دَرْمَه کایَه، یا مَهاوَیروچَنَه بودا، نه آغازی دارد، نه پایانی؛ او از گذشته‌ی بی‌آغاز روشن بوده است. نه زمانی و نه مکانی هست که او پیش از این در آن نبوده باشد. هدف آموزش شین‌گون این است که این بودایِ از آغاز روشنی‌یافته را در خودمان بیابیم. مکاتب آیین بودای مهایانه می‌آموزند که بوداگی با سلوک دینی یافته می‌شود، حال آن‌که مکتب شین‌گون بر این تأکید می‌ورزد که بوداگی در نهاد یا فطرت ما است و چیزی نیست که از منبعی بیرونی کسب شود یا به ما افزوده شود.[۴۶]

بنا بر آیین بودای مهایانه، راه‌هایی که به روشن‌شدگی می‌رسد عموماً آموختنی است، اما خود روشن‌شدگی ورای وصف است، زیرا که روشن‌شدگی، حقیقت فرجامین است، ورای اندیشه‌ها و کلمات ما است. اما، مکتب شین‌گون مدعی است که روشن‌شدگی نیز با کلمات بیان‌شدنی است، چرا که این جهانِ نسبیِ اندیشه‌ها و کلمات و کردارها خودِ حقیقتِ مطلق است. فرقی میان بود و نمودها نیست. حقایق نمودین، بودین‌اند. چون به واقعیت اشاره می‌شود، باید بر حقایق نمودین تأکید شود نه بر آن‌چه از آن‌ها منتزع می‌شود.[۴۷]

آموزه‌ی آیین بودا عموماً این است که شخص قدم به قدم و از طریق دوره‌های طولانی ِ تربیت اخلاقی به بوداگی می‌رسد، اما بنا بر مکتب شین‌گون شخص در همین تن و این‌جا و اکنون، در همین زندگی، بودا می‌شود.

رهنمودها یا مجوزهای آیینی،[۴۸] که در مکتب شین‌گون بسیار غنی و پُرریزه کاری است، رمزش آن روشن‌شدگی مرموز و ناگهانی است که تَتاگته[۴۹] یافته است، به شمار می‌آیند. آنان شکل‌های گوناگون بوداها و بوداسَف‌ها، روش‌های دیانه، ذکرها و نیایش همگانی، مَندَله (دایره)، دارانی (شعر رمزی [یا، عرفانی])، و موُدرا (پیچ و واپیچ‌هاو گردش‌های انگشتان) را فراوان وصف می‌کنند.

سوتره‌ها درباره‌ی این نظرها بحث می‌کنند، در حالی که رهنمودهای آیینی اگر با عمل همراه نباشد توخالی است. مطابق با رهنمودهای آیینی، یوگی ِ شین‌گون در بودا همچون خیال اصلی دلش نظاره می‌کند، به ذکر خفی ِ شعرهای رمزی می‌پردازد، و با پیچ و واپیچ‌های انگشتان شکل‌ها می‌سازد. وقتی کنش رمزی با سه کنش رمزی بودا یا بوداسف هماهنگ شود،[۵۰] سرشت روشن‌شده‌یی که از آغاز در نهاد محب هست یافته می‌شود. این یکی شدن ِ شخص است با بودا، یا یافت ِ بوداگی است در همین تن مشترک، در یک لحظه، در یک اندیشه، در یک زندگی، به جای آن که از دوره‌های بی‌قیاس بگذرند.

مَهاوَیروچَنَه بودا، مطلق است. او فراگیرنده‌ی همه و بر همه توانا است؛ او در هر لحظه می‌تواند بودا شود. مهم نیست که کدام بودا باید بودای اصلی باشد. به این ترتیب، در مکتب شین‌گون، تحقق بوداگی در هر تنی از راه سه

کنش ـ رمزی و کلمات و دل صورت می‌گیرد، هر چند که این‌ها را در مکاتب کِه گون و تِن‌دایی هم می‌توان یافت.

در آموزه‌ی شین‌گون، خاک، آب، آتش، هوا، فضا و دانستگی را شش «بزرگ» ـ بنیادی [شش عنصر] می‌خوانند، چون تمام نمودها را پر می‌کنند. همه چیز نه تجلیات عقل مطلق که تجلیات این شش «بزرگ» ـ بنیادی‌اند. از این شش «بزرگ» ـ بنیادی پنج تا به «شکل» یاکالبد تعلق دارند و آخرین آن به دل. پنج تا به عقل، یا اصل، تعلق دارند و آخری فرزانگی است. در نتیجه، مَهاوَیروچنه بودا چیزی نیست مگر شش «بزرگ» ـ بنیادی. پس، شش «بزرگ» ـ بنیادی هم دَرْمَه‌سرشت‌اند و هم همه‌ی نمودها را پر می‌کنند. شش «بزرگ» ـ بنیادی متقابلاً یکی می‌شوند و در ساخت یک عالم بزرگ همساز می‌شوند.

آموزه‌ی نفوذ ـ متقابل ـ جهان ده گانه از مکتب تِن‌دایی، و نظریه‌ی ناحجابی ـ همه چیز (مُوگه) و همه‌ی رویدادها از مکتب کِه گون، همه در آموزه‌ی مَهاوَیروچَنَه بودا یا دَرمَه کایه آورده می‌شود. هر دو مکتب ـ کِه گون و تِن‌دایی گرایش به این دارند که بودا را سرچشمه‌ی همه‌ی نمودها بدانند، اما مکتب شین‌گون بر همانی ـ بود و نمودها تأکید می‌کند، یعنی از طریق «تحقق مهاوَیروچَنَه بودا در همین تن» و از طریق نظریه‌ی علیت ـ مبتنی بر شش «بزرگ» بنیادی.

مفهوم ـ بود (ری)، انتزاع انسان است و نتیجه‌ی تعقل، که عَلَم شده تا نمودها را، که واقعیت‌هایی روبه‌روی هر یک از ما هستند، توضیح دهد. بود را چون به تنهایی در نظر گیرند، وجودی واقعی و جدا از جهان نمود ندارد و

نمی‌توان آن را چیزی مستقل به شمار آورد که جهان از آن پدید می‌آید. نمود آن است که ما پس از ادامه‌ی جست‌وجوی عقلی‌مان برای اصل، که بنیاد همه چیز است، سرانجام به آن خواهیم رسید. چیزی است که در فرجام همه‌چیز قرار می‌گیرد [یا، فرجامینه؟]، نه آن که نخستین چیزی باشد که ما از آن آغاز می‌کنیم [یا، آغازینه؟]. ما به طور بی‌واسطه فقط از اشیای حسیِ برساخته از شش «بزرگ»، یا عناصر، آگاهیم. لازم نیست که از این فراتر برویم تا خاستگاه آن‌ها را کشف کنیم. چیزها چنان که هستند واقعیت‌اند.

این جهانِ فعلیت‌ها یا واقعیت‌ها چیزی است کاملاً متفاوت. همین است که ما آن را به شکل چیزی رویاروی‌مان می‌بینیم. و آن را به همین شکلی که هست می‌پذیریم. حتا اندیشه‌ی شش «بزرگ» نیز فرضی است که پشت واقعیت‌های حسی گذاشته‌اند. پس، جهانِ شین‌گون به جهان حسی ما می‌ماند، یعنی جایی که ما شکل، صدا، بو، مزه، لمس و قوانین موجودِ میانِ شناسه‌های حسی یا موضوعات را داریم.

مکتب جۆدو[۵۱] ـــــ پاک‌بوم
(چینگ‌ـ تۆ یا سۆکاوَتی)

در مکاتب گوناگون آیین بودای پاک‌بوم، اَمیتابَه («روشنی بی‌پایان») [= آمیدا] و اَمیتایُوس بودا («زندگی بی‌پایان») را به مثابه‌ی پرسته‌ی ایمان می‌پرستند. اگر مردی در سرشت بد خود تأمل کند، می‌فهمد که محال است که بتواند با مجاهدات خودش بودا بشود. هر کسی بودا می‌شود مشروط به آن که ایمان بیاورد که آمیدا بودا منجی تمام موجودات است. پس، آیین بودای

پاکبوم[۵۲] راهی است برای بودا شدنِ توده‌های مردم، در حالی که سایر شکل‌های آیین بودا برای قدیسان بلندجانِ مستعد است. اولی را « راه آسان » می‌نامند که در آن نیازی به قال و مقال‌های فلسفی پیچیده نیست، و دومی « راه دشوار » است.[۵۳] آموزه‌ی آیین بودای پاکبوم برای کسانی است که توانایی‌های روانی محدودی دارند. اینان چون از گناه کاری و نادانی‌شان[۵۴] عمیقاً آگاه شوند فروتنانه به نیروی مطلق بودا ــ که رهاننده است ــ ایمان می‌آورند و ذکر « نامو آمیدا بوتسو » را به زبان می‌آورند. چون این کار را از ته دل بکنند یقیناً به روشن‌شدگی غایی هدایت می‌شوند. زیرا که آمیدا بودا، به مثابه‌ی موضوع ایمان و دارنده‌ی مهرِ بی‌کرانِ همه‌فراگیر، همه را به سوی خود می‌خواند. این « جذب » به مهرِ بی‌کرانِ آمیدا اوج آموزه‌ی جُودو است.[۵۵] بدین وسیله محبان از چنگ تمام انگیزه‌های خودپرستانه رها می‌شوند و به طبیعی‌ترین شکل نام آمیدا بودا را به زبان می‌آورند.

وقتی که به زندگی روزمره‌مان فکر کنیم پی می‌بریم که این زندگی تماماً به دیگران وابسته است. از این رو از روح فروتنی و سپاس مالامال می‌شویم.

در آیین بودا، همه‌ی نمودها از دید علت و معلول توضیح داده می‌شوند. همه چیز از ترکیب علت‌های مستقیم و نامستقیم سرچشمه می‌گیرند. در علت‌های نامستقیم دو عامل می‌بینیم، یکی مثبت و دیگری منفی. مثلاً برنج از بذری (علت مستقیم) که در زمین کاشته شده می‌روید، به یاری آب و آفتاب و کود (علت‌های نامستقیم مثبت)، و [مشروط به آن که] پرندگان یا یخبندان (علت‌های نامستقیم منفی) آن را ضایع نکنند. این علت‌های مستقیم و نامستقیم خود به نوبت ناشی از علت‌های مستقیم و نامستقیم دیگرند، و همین .

فرایند به ترتیب تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند. این را که بدانیم می‌فهمیم که وجود برنج بستگی دارد به نسبت‌های بی‌نهایت آن با چیزهای دیگری که کل عالم را می‌سازند. عالم، نظامی است از همه چیز که یگانه شده و در زنجیر علیت تنگ هم بسته شده‌اند، در واقع تا آن حد که می‌توان گفت که حتا یک ذره غبار هم تمام عالم را در خود دارد.

وقتی برنج برسد و درو شود، مایه‌ی زندگی می‌شود و زندگی ما از این راه حفظ می‌شود. هستی ما نیز به همین شکل به دیگران بستگی دارد؛ نمی‌توانیم خودمان باشیم مگر برای آن‌ها. کل عالم دست به دست هم می‌دهند که نگهدار ما باشند. باید سپاسگزار باشیم.

چون نسبت‌مان را با عالم بفهمیم، درمی‌یابیم که باید برای بهروزی هم‌نوعان‌مان، خواه مُدرک و خواه نامُدرک، سعی کنیم.

پس، در حالی که روی زمین زندگی می‌کنیم بی‌شک زندگی ما باید زندگی اِنابه و سپاس باشد؛ انابه برای گناه کاری‌مان و سپاس برای مهر بی‌کران آمیدا بودا.

پس از آن که در **پاکبوم**،[۵۶] زاده شدیم آن‌جا نمی‌مانیم؛ باید به آن هم‌نوعانی فکر کنیم که هنوز سخت در باتلاق زاد و مرگ‌اند. این فکر طبعاً ما را دوباره به یک زندگی کار روی زمین می‌کشاند.

زاییده شدن در پاکبوم را نباید به معنای معمولی و نسبی آن تعبیر کرد. « زاییده شدن » واقعاً به معنی « زاییده نشدن » است؛ تولدِ بی‌تولد است.

پاکبوم را نباید از روزن دویی تعبیر کرد. جهانی است فراتر از اضداد، آزاد بودن از دوییِ پاکی و ناپاکی است. جهانی از پاکی مطلق است، ورای اندیشه‌ها و کلمات است.

۵۶

مکتب ذن[۵۷] ــــ شهودگرایی ناب
(چَن یا دیانَه)

مکتب ذن را مکتب ِ دل ِ بودا هم خوانده‌اند. بنا بر ادعای ذن، آن روشن‌شدگی که شاکیه‌مؤنی به آن رسیده به کلام درنمی‌آید؛ بل‌که بی‌واسطه از دلی به دل دیگر یا از سینه‌یی به سینه‌ی دیگر می‌رود. آن را یافت یا حصول ِ ناگهانی خوانند چون‌که بی‌واسطه در این زندگی یافته می‌شود. مطابق آیین بودای مهایانه، شصت کَلْپَه (دوران‌های بسیار دراز) یا دست‌کم سه بار زندگی لازم است تا انسان به روشن‌شدگی برسد. به طور کلّی، بنا بر آموزه‌ی مهایانه، بوداگی بدین گونه حاصل می‌شود: با گذشتن از پنجاه و دو مرحله از عمل دینی دشوار در طی یک دوره‌ی کَلْپَه‌های بی‌شمار، یعنی در زمانی بی‌پایان. به بیان دیگر، یافت ِ ناگهانی بوداگی برای انسان‌های معمولی محال است، بااین‌همه تمام انسان‌ها می‌توانند بودا شوند.

روشن‌شدگی یعنی دور انداختن صورت‌های گوناگون آلایش، مثل آز، خشم، شیفتگی، خودبینی، شک، نظر نادرست، و مانند این‌ها. اما جهان ِ تجربه‌ی ما جهان خیر و شر است با تمام ترکیب‌های ممکنش، و ستردن آلایش ناممکن است.

شخصیت همیشه با مجاهدت ِ روحی ِ مستمر به کمال می‌رسد، اما یافت ِ بی‌درنگ ِ روشن‌شدگی مَحال است. لیکن مکتب ذن مدعی است که روشن‌شدگی از طریق دریافت ِ این حقیقت که « دل، همان بودا است » ممکن است. این را شاید بتوان پرداخت ِ دیگر این اندیشه‌ی شین‌گون دانست که بنا بر آن « شخص با این تن در این زندگی بودا می‌شود ». در آموزه‌ی ذن مقصود از

اشاره‌ی به دل همین دل هر روزی ما نیست؛ چیزی است که شاید بتوان آن را دل بودا نامید. اما این دو، یعنی دل بودا و دل‌های ما را نباید باشنده‌هایی جداگانه و نافی یکدیگر گرفت، چون آن دو واقعاً یکی هستند اما فقط از طریق مجاهدت روحی‌مان می‌توانیم به این یکی بودن برسیم—و این آن چیزی است که روشن‌شدگی را می‌سازد.

مکتب ذن نماینده‌ی شکل افراطی خودْکوشی یا خودْنیرو است، و حتا چنین می‌اندیشند که آمیدا بودا را هم می‌توان در دل خود یافت.

تفاوت خود و نه-خود، آن طوری که دل‌مان می‌خواهد، چندان روشن نیست. با وسعت دیدگاه شخص خودِ او نیز وسعت پیدا می‌کند، اگر مردی فقط برای خودش زندگی کند، خود او محدود به خود اوست. اگر برای دیگران زندگی کند، خود او وسعت پیدا می‌کند و دیگران را هم در بر می‌گیرد. در خود بزرگ فرقی میان خود و نه-خود نیست. خود بزرگ چون هم خودِ دیگران و هم خودِ خود را شامل می‌شود، شاید بتوان آن را خود دیگر نامید. دیدنِ «دیگرِبزرگ»، همان تا-ریکی (چی.: تا-لی، دیگرْنیرو) است و دیدنِ «خود بزرگ»، همان جی-ریکی (چی.: زِوُ-لی، خودْنیرو). اولی نماینده‌ی مکتب جوْدو است، و دومی نماینده‌ی مکتب ذن. پس، نقطه‌ی اوج این دو مکتب یکی است.

وقتی خود و نه-خود یکی شود روشن‌شدگی یافته می‌شود و تمام کردارهای ما کردارهای بودا هستند. روشن‌شدگی حاصل چیزی نیست که از منبعی بیرونی تحمیل شده باشد؛ از آغاز حضور دارد. پیش از کشف این حقیقت، همه گونه آلایشی در انسان بود اما پس از آن تمام آلایش‌هایش به

کردارهای پاک تبدیل می‌شود. آز، خشم، خودبینی، به فضایل شریفِ تربیت (یا دستورها، شیله)، دیانَه (یا، تفکر و مراقبه)، و فراشناخت [= سه آموزش] تعالی می‌یابند. « حتا آلایش هم روشن‌شدگی است »؛ « این جهان، خودِ پاک‌بوم است. »[۵۸]

نتیجه‌گیری

به طور کلی در آیین بودا، عقل مطلق (ژا. : ری؛ چی.: لی) در تقابل با افراد یا جزیی‌ها (ژا. : جی؛ چی.: شی) قرار می‌گیرد. عقل مطلق نتیجه‌ی تعقل است و نمی‌توان آن را واقعیت تلقی کرد. ما اغلب این را از یاد می‌بریم، و به جای آن که از اشیای فردی آغاز کنیم سعی می‌کنیم که از عقل مطلق شروع کنیم. عقل مطلق چیزی است که در پایانه‌ی تفکرمان سرانجام به آن می‌رسیم، و نباید آن را آغازگاه پژوهش‌مان در واقعیت بدانیم. خصوصاً، عقل مطلق را نباید به اعتبار زمان فهمید، که در آن مورد مسلم است به شکل نوعی باشنده‌ی واقعی فهمیده می‌شود.

زندگی فعال ما محصول تفکر نیست، بل‌که یک حقیقت واقعی است. چیزی است که از عقل مطلق بیرون آمده است، پس، شناسه‌یی نیست که با عقل مطلق در تضاد باشد. افراد عقل مطلقِ فردی‌شده نیستند، همان طور که ملت‌ها انسانیتِ جزئی‌شده نیستند. از آن‌جا که انسانیت یک انتزاع بی‌محتوا است، نمی‌توانیم حقایق ملموس[۵۹] زندگی را، که ما در مقام افراد تجربه‌اش می‌کنیم، از آن استنباط کنیم.

بنا بر مهایانه، که متأخرترین تحولِ آیین بودا است، ما درست چنان که

هستیم از پیش بوداییم؛ این حقیقت را هر مهایانی به عنوان یک اعتقاد راسخ [۶۰] درک می‌کند، و دیگران آن را به عنوان یک مسأله‌ی ایمان.[۶۱] آن‌هایی که ادراک بی‌واسطه‌ی این حقیقت را به شکل یک اعتقاد راسخ بیان می‌کنند نظری دارند که معروف است به «یافت آغازین و تربیت اسرارآمیز»،[۶۲] و از این راه این جهان کنش‌ها را توضیح می‌دهند. آنان که ایمان به آمیدا را تعلیم می‌دهند نظری دارند که معروف است به «کردارهای سپاس»[۶۳] که «خود به خود و به طور طبیعی»[۶۴] از عمق دل انسان می‌جوشد.

یادداشت‌ها

1. Hanayama Shinshō

2. Śākyamuni

۳. سه اندیشه‌ی سنتی خاص آیین بودای مهایانه این‌ها است: ۱) همه چیز نپاینده است (*sarva-saṁskāra-anityatā*)، ۲) همه چیز بی‌خود است (*sarva-dharma-anātmatā*)، و ۳) نیروانه، خوشدلی است (*nirvāṇam sukham*). گاهی اندیشه‌ی چهارمی هم به این‌ها اضافه می‌شود: همه چیز رنج است (*sarvam duḥkham*). در آیین بودای تِیرَوادَه (Theravadā) حقیقت اول همیشه این بوده است: « همه چیز رنج است »؛ و اندیشه‌ی « نیروانه، خوش‌دلی است » آورده نمی‌شود. چهار حقیقت جلیل سنتی آیین بودا این‌ها هستند: ۱) زندگی به تمامی مرکب از رنج است؛ ۲) رنج علت‌هایی دارد؛ ۳) علل رنج را می‌توان از میان برد؛ و ۴) برای از بین بردن این علت‌ها یک راه (راه هشت‌گانه) هست.

4. Parinirvāṇa

۵. در سخن گفتن از نیروانه معمولاً دو مرحله را باید در نظر داشت: ۱) اوُ یو ئه نِه‌هان (*u yo e nehan / sopādhiśeṣa-nirvāṇa*: نیروانه‌ی ناقص [یا، نیروانه‌ی با باقی‌مانده]) و ۲) موُ یو ئه نه‌هان (*mu yo e nehan / nirupādhiśeṣa-nirvāna* : نیروانه‌ی بدون باقی‌مانده، یعنی آن حالت از نیروانه که در آن چیزی از کَرْمَه‌ی رنج باقی نمی‌ماند). حتا اگر همه‌ی ریشه‌های پندار، و بدین‌سان، علت انتقال از زندگی‌های بسیار از میان برداشته شود، باز تا زمانی که جسم شخص در زندگی کنونی

وجود دارد، که این فقط ثمره‌ی زندگی پیشین است، نیروانه‌ی او را ناقص می‌خوانند چون تا موقعی که او تابع یک زندگی گوشت و خون است، طبیعی است که از دردهای جسمی رنج ببرد، حتا اگر روانش روشن شده باشد. اما وقتی که وجود جسمی او نیست شود و دیگر چنین دردی احساس نکند، او کاملاً رهایی یافته است. این‌جا چنین نیروانه‌ی کاملی مقصود است.

۶. نیروانه در درجه‌ی اول اصطلاحی است که دلالت دارد به رهایی از دردهایی که از زندگی کنونی پیدا شده، [و این حالت هنگامی دست می‌دهد که] وجود جسمی شخص کاملاً از میان رفته باشد. از طرف دیگر، این به معنای رسیدن شخص به فراشناختِ خودِ بودی (روشن‌شدگی) است، و رهایی از دردهای زندگی کنونی بی‌درنگ به تجربه‌ی دانش حقیقی خواهد انجامید، که این هم کارِ مثبتِ رهانیدن دیگران ایجاد خواهد کرد.

۷. گَئوُتَمَه (Gautama)، انسان است، با بیدار شدنِ به دَرْمَه، که قانون گیتی‌روا است، بودا شد. وقتی دَرْمَه بر انسانی فرمان‌روا باشد او را بودا می‌خوانند. در مصطلحات بودایی این را یکسانیِ دوسویه‌ی انسان و دَرْمَه می‌خوانند.

۸. این را در مصطلحات بودایی آمیزش و یکسانیِ جهان‌های عینی و ذهنی خوانند.

۹. مَها- پرَگیا پارَمیتا- سوتره (*Mahā-prajña-pāramitā Sūtra*)، که درباره‌ی شوْنْیَتا (تُهیت، نیستی) سخن می‌گوید، اندیشه‌ی آغازین مکتب مهایانه را نشان می‌دهد، و بدین وسیله شالوده‌ی تمام اندیشه‌ی بعدی مهایانه را پی‌ریزی می‌کند.

10. sva-bhāva

11. śunyatā

۱۲. شناسه برای object، و شناسه گر برای subject. م.

۱۳. nirvikalpa-jñāna، یا شناخت بی‌اختلاف و بی دویی. م.

۱۴. ناگارجُونه (Nāgārjuna) را، که در جنوب هند متولد شده بود، مـی‌توان بـه‌حق پـدر اندیشه‌ی مهایانه دانست. او در هند بنیادگذار مکتب مادیَمیکه بود؛ مکاتبی چون سَن-لُون زوُنگ (San-lun Tsung، ژ.: فرقه‌ی سان‌رون)، و تیئَن- تایی زوُنگ (ژ.: تِن‌دایی شو) اعتقاداتشان از این کتاب‌ها برگرفتند: موّله- مَدْیَمیکه- کاریکا، دوادا‌سَه- نیکایه- شاستره، و مَها- پرَ‌گیا پارَمیتا- شاسْتْره.

۱۵. در آغاز غرض از نظریه‌ی شوُنْیَتا (تُهیت) این بود که این مفهوم پنداری یا مـوهوم را ریشه‌کن کند چون احتمالش هست که انسان به دام آن بیافتد، و از این رو، غرض از تهیت، سخن گفتن از واقعیت [یا، حقیقت] به مثابه‌ی «نیستی»، یا «نبودگی» نیست. فقط موقعی که تمام پندارها از میان برود می‌توان تـمام نـمودها را چـنان کـه هست دریافت. در راه حقیقت، هم منفی و هم مثبت نشانه‌های راه‌اند. وقتی بپذیریم که این دو یعنی «حقیقتاً نیست» و هم «به گونه‌ی اسرارآمیزی هست»، هر دو یکی‌اند، بـه آن سطح از اندیشه می‌رسیم که این دو در آن حقیقت دارند. این دو جنبه تلفیق شده راه میانه (*madhyamā-pratipad*) خوانده می‌شود.

۱۶. دل یا جان، برای ما در این کتاب کمابیش بیان‌گر یک معنا است، با اندک تفاوتی در کاربرد، مثلاً در حوزه‌ی شش حس. م.

17. Dharmadhātu

۱۸. مقصود از اصطلاح «سه جهان» یا «جهان سه گانه»، به‌طورکلّی کلّ عالم است. پس از این روشن خواهد شد.

19. Kegon

۲۰. تمام نمودها یا پدیده‌های عالم حضور جاودانه دارند و در گذر زمان مدام تغییر می‌کنند و دیگرگون می‌شوند، و دل، همه را مهار می‌کند ــ یعنی، آن‌چه را که در عالمِ دل فهمیده

مـی‌شود مـی توان «هست» یـا دارنـده‌ی هسـتی دانست. از ایـن رو، ایـن نـظریه را «ایدالیسم» خوانده‌اند. تمام آیین بودای مهایانه به این یا آن شکل از ایدالیسم باور دارد.

۲۱. تِن‌دایی یکی از مکاتب بودایی است که در چین بنا نهاده شد. تیئِن- تایی دا- شـی (جی- یی) (۵۳۸ـ۵۹۷) آن را سازمان داد و به کمال رساند. ایـن مکـتب شـالوده‌ی اعتقادات‌اش را بر سَددَرْمَه پوُندَریکه- سوّتره و موّله- مَدیَمَکه- کاریکای ناگارجوُنه می‌گذارد. هوکّه گِن‌گی (تعلیمات ژرف سوره‌ی نیلوفر)، هوکّه مون‌گی (مدخل ژرف به آیین نیلوفر)، ماکاشیکان (تعلیماتِ درباره‌ی آرامش و بینش به مهایانه) سه اثر بزرگ نمونه به شمار می‌آیند.

۲۲. phenomenology: یا، پدیده‌شناسی، پدیدارشناسی. م.

23. *sarva-dharmāṇāṁ dharmatā*

۲۴. یا «همه‌ی شناسه‌ها چنین شکلی دارند»، تا آخر. م.

۲۵. یا، از چنین طبیعت‌اند. م.

۲۶. دربردارنده‌ی معانیِ کالبد، صورت، گون، با هم. م.

۲۷. saṁvṛiti-satya یا شناخت نسبی، حقیقت نسبی. می‌دانیم که در فارسی «دانستن» و «شناختن» یک چیز است. م.

۲۸. paramārtha-satyā: برترین حقیقت، حقیقت مطلق. م.

۲۹. سن. : Buddhatā، انگ : Buddhahood. بوداگی، بودائیت، بودایی، بودا شدن. م.

۳۰. آیا همان «نیم ز افرشته و نیمیش خر»ِ مثنوی (۴: ۱۵۰۲) نیست؟ م.

۳۱. پنج اِسکنده یا پنج تودهْ، که عناصر «خود»ند ــ خودِ جوهری در آیین بودا وجود ندارد ــ این‌ها هستند ۱) کالبد، یا شکل یا ماده، ۲) احساس، ۳) ادراک، ۴) حالات دل، و ۵) دانستگی.

۳۲. به این معناست که هر چیزی که در جهان هست در بخشی از اندیشه‌ی ما هست. البته، نیازی به این نیست که این اطلاق را خصوصاً به بخشی از اندیشه‌ی خودمان محدود کنیم، چون غرض این است که بگوییم در تمام روان‌ها، در یک جزء از جوهر، یا در یک اندیشه، همه‌ی آن‌های دیگر هم هستی دارند. اما، به عنوان یک تجربه‌ی شخصیِ مسافرِ روشن‌شدگی، هم طبیعی و هم معقول است که شخص از یک بخش از اندیشه‌ی خودش شروع کند. بنا بر این، عمداً سعی می‌شود که یک اندیشه را در نظر بگیریم و بگوییم که «یک اندیشه، سه هزار». از نظر فلسفی، خصوصاً نیازی به این نیست که به یک اندیشه محدود شویم، بل‌که از دیدگاه عمل دینی، باید بر بخشی از اندیشه تأکید کرد. این یک مورد عملی است که در آن نسبت همه در برابر یکی را باید در دل خود، خصوصاً در یک بخش اندیشه، فهمید.

۳۳. کِه‌گون مکتب بودایی دیگری است که نماینده‌ی آیین بودای چینی است. «دین یک گردونه» (آیین بودای ئه‌کا- یانه) است، که سیئَن- شوئوُ دا- شی (shou Ta-shih Hsien به ژاپنی Genjyu Daishi گِن‌جیو ٔ دای‌شی)، یعنی فا- زانگ (Fa-tsang ۶۴۳-۷۱۲)، آن را سازمان داد و به کمال رساند. تِن‌دایی و کِه‌گون دو نماینده‌ی بزرگ فلسفه‌ی بودایی چینی‌اند. باورهای کِه‌گون بر اَوَتَمسَکَه- سوتره نهاده شده است. کارهای نماینده‌ی این مکتب این‌ها هستند: کِه گون تان‌گِن‌کی ((*Kegon tangenki*: یادداشت‌هایی در باب تعالیم ژرف سوره‌ی کِه‌گون) و کِه گون گوکیوْشوْ (*Kegon gokyōshō* : فصولی در باب پنج تعلیم کِه‌گون).

34. Hua-yen

۳۵. self-origination: خودْزایی را خودْپیدایی هم می‌توان گفت. م.

۳۶. به ژاپنی، هوکّایی ئن‌گی (*hokkai engi*): هوکْ یا هوْ، دَرْمَه یا آیین، یا اصل است؛

کایی، یعنی جهان؛ ئِن، شرایط (کوته‌نوشتِ اینِ‌نن، علت و شرط‌ها)؛ گی یا کی (برخاستن، کوته‌نوشتِ شوْ-کی، زاده شدن، برخاستن).

37. mutual interpenetration

۳۸. مکتب کِه‌گون درباره‌ی شی هوکّایی (*shi hokkai*) سخن می‌گوید، که یک راه توضیح این جهان تمیزدهنده از چهار زاویه است: ۱) جهان تمیزدهنده‌ی عملی؛ ۲) جهانِ حقیقت فرجامین که بر بنیاد برابری قرار دارد؛ ۳) رابطه‌ی یک-و-نه-دوِ نمودین و بودین؛ و ۴) جهانی که در آن هر نمود آزادانه با نمودهای دیگر بستگی دارد و با آن‌ها یکی است. هدف مکتب کِه‌گون بالا بردن دید شخص است تا برسد به چهارمین و حقیقی‌ترین دید.

۳۹. جوْگِن ئِن‌گی (*Jūgen engi*): جو، دَه؛ گِن، ژرف؛ ئِن، شرط‌ها؛ گی یا کی، برخاستن، پیدا شدن. نظریه‌یی است که مراحل پیش‌گفته‌ی جی‌جی موُگِه هوکّایی (*jiji muge hokkai*) در آن از ده زاویه بررسی می‌شود. فقط کسی که به حقیقت روشن می‌شود وارد اعماق ژرف فلسفه‌ی کِه‌گون می‌شود. از این جاست اصطلاح «گِن‌مون» (دروازه‌ی ژرف) یا به شکل، کوته‌نوشت‌اش «گِن». چون هر یک از این دو عنصر متقابلاً به عنوان یک شرط مؤثر است و سبب زایش نه تای دیگر می‌شود می‌گوییم «ئِن‌گی». ده سرّ این‌هاست: (۱) وقتی همه چیز در کنار هم، در وجود کامل‌شان، در یک مقوله‌ی زمان هستی داشته باشند هر یک کاملاً روی آن‌های دیگر نافذ است و یک‌دیگر را منعکس می‌کنند؛ (۲) وقتی که یکی و همه از دو سو در یک‌دیگر می‌آمیزند، گو این که هیچ‌یک فردیت خاص خود را از دست نمی‌دهد؛ (۳) وقتی یکی و همه آزادانه از دو سو با یک‌دیگر یکی شوند و وقتی که یک همه است و همه یک است؛ (۴) وقتی که یکی و همه از دو سو یکی‌اند و به‌هم درهم سرشته، به شیوه‌یی گوناگون نمودین می‌شوند و

بااین‌همه پایانی نشان نمی‌دهند، مثل بازتاب‌های تمام گوهرهای شبکه‌ی ایندرا در یک‌دیگر؛ (۵) وقتی یکی همه را شامل شود و همه یکی را، با این‌همه، تمام مراحلِ یک و همه توازن و ثبات نشان می‌دهند؛ (۶) وقتی یک و همه، به طور محسوس یا نامحسوس، یک‌دیگر را پدید می‌آورند، امّا هیچ گونه نظم تقدم و تأخری را نشان نمی‌دهند؛ (۷) وقتی که یک و همه به هم در هم سرشته شوند، همه در یک را دربرمی‌گیرند؛ (۸) وقتی که چیزها جدا از هم وجود دارند از طریق زمان از دو سو به هم در هم سرشته می‌شوند. ما می‌گوییم «ده جهان»، چون گذشته و حال و آینده هست، و هر یک از این‌ها باز دارای سه جهان گذشته و حال و آینده است، که نُه جهان را ترکیب می‌کند و می‌سازد، و، همان طور که نُه جهان از دو سو در یک‌دیگر در هم سرشته می‌شوند و در یک بخش از اندیشه وجود دارند، نُه تای جداگانه و کل عدد ده را تشکیل می‌دهند؛ (۹) از این‌ها گذشته، وقتی همه چیز به شکل تجلی یک بخش از اندیشه درک شود؛ و (۱۰) وقتی که یکی دریابد و آشکار کند که هر واقعیتی با دَزمَه هماهنگ است.

۴۰. روکوُسوْ ئن نیوَ (*Rokusō ennyū*): روکوُ، شش؛ سوْ، شکل، صورت؛ ئن، کامل؛ یوَ یا نیوَ هماهنگ کردن. اصطلاحی است گویای این نکته که در هر چیز شش شکل یا صورت دیده می‌شود، و به این ترتیب بیان‌گر هماهنگی دو سویه است: (۱) به مثابه‌ی هر نمودی که تمام صفات نمودهای دیگر را در خود دارد، مثل خانه که مشتمل است بر خرپاها و آجرها و مانند این‌ها؛ (۲) به مثابه‌ی وجودی در توده‌یی از همه چیز، مثل خانه که از خرپاها و آجرها و مانند این‌ها ساخته می‌شود؛ (۳) به مثابه‌ی تمام شرط‌ها که چون با هم شوند، موجودی را می‌سازند و یک‌دیگر را متلاشی نمی‌کنند، مثل خرپاها و آجرها و مانند این‌ها که با هم می‌شوند و خانه را می‌سازند؛ (۴) به مثابه‌ی همه‌ی چیزهایی که

ساخت‌های متفاوت دارند، مثل آجرها که با هم فرق دارند؛ (۵) به مثابه‌ی چیزی که با کار مشترک خرپاها و آجرها و مانند این‌ها به هستی می‌آید؛ (۶) هر یک پایگاه ثابت خود را دارد، مثلِ خرپاها، آجرها و مانند این‌ها که جلوه‌های وجودی خود را دارند، فی‌نفسه خودِ خانه‌اند که این‌ها اجزای آن‌اند. برای جزئیات بیش‌تر ← ج. تاکاکوُسوُ: بنیادهای فلسفه‌ی بودایی (هونولوُلوُ، دانشگاه هاوایی، ۱۹۴۷).

۴۱. sōsoku، چی.: hsiang-chi.

۴۲. sōnyū، چی.: hsiang-ju.

۴۳. yennyū، چی.: yuan-yung.

۴۴. muge چی.: wu-ai.

۴۵. از نظر تاریخی که بگوییم، شین‌گون یک دین خاص‌فهم [یا باطنی] است که در هند پیدا شد، و از آن‌جا به چین و بعد به ژاپن رسید. اما شین‌گونی که نماینده‌ی آیین بودای ژاپنی است، نظام الهیاتی‌اش را کوُکایی، که کوُبوُ دای‌شی (۷۷۴ـ۸۳۵) هم خوانده می‌شود، کامل کرده است. کوُکایی را حکومت ژاپن به چین فرستاده بود تا در آیین بودا پژوهش کند. این مکتب شالوده‌ی اعتقاداتش را بر دای‌نیچی‌کیوْ (*Dainichikyō*، مَهاـ وَیروچَنابی‌ـ سَم‌بودی‌ـ سوُتره، *Mahā-vairocanābhi-sambodhi-sūtra*) و کونگوْـ چوْکیو (*Kongōchōkyō*) (*Vajra-śekhara-sūtra*) نهاده است. این سوره‌ها که سرشتی خاص‌فهم دارند در حدود ۶۰۰ تا ۸۰۰م در هند پدید آمدند، و شوُبَکه‌رَسیما (Śubhaka-rasimha، به ژاپنی ذِن‌موُیی، ۶۳۷ـ۷۳۵)، وَجرَه‌بودی (کونگوْچی، ۶۷۱ـ۷۴۱)، اَموگه‌ـ وَجره (فوُکو، ۷۰۵ـ۷۷۴)، و دیگران آن‌ها را به چین بردند.

۴۶. چون این مکتب در اصل بر خودآگاهیِ کیفیتِ روشنی‌بخشی که انسان دارای آن

می‌شود تأکید می‌کرد به این نتیجه رسید که شاید بتوان گفت لحظه‌یی که شخص آگاه است که او کسی جز بودا نیست به بوداگی رسیده است.

۴۷. چون در مکتب کِه‌گون تأکید از نظریه‌ی ری‌جی‌مؤگِه (*riji muge*: نبودِ حجاب میان عقل مطلق و اشیای فردی) به نظریه‌ی جی‌جی‌مؤگه (نبودِ حجاب در میان اشیای منفرد) منتقل می‌شود، بنا بر این در مکتب شین‌گون، که دنباله‌روِ کِه‌گون است، امور وابسته به جهانِ جزئی‌ها یا کثرت (جی) بسیار ارزش‌مندتر از اموری است که به جنبه‌ی عقلی یا کلّی (ری) اشیا وابسته است.

۴۸. آن‌چه رهنمودهای آیینی یا مجوزهای آیینی (ritualistic prescriptions) خوانده شده، در آیین بودا، vidhi یا kalpa است (Takaakusu, Jujiro. *The Essentials of Buddhist Philosophy. Honolulu*: HU. 1956, p. 148.) که در سنسکریت به معنی تجویز، جواز، حکم، فرمان، دستور، قاعده، طریقه، آیین، نظم؛ روال، رهنمود ... و مانند این‌ها است. (A. A. Macdonell, *A Practical Sanskrit Dictionary*, London: OUP. p. 284.). م.

مکتب شین‌گون متفاوت از مکاتب دیگر آیین بودای مهایانه است از این نظر که شین‌گون بیش‌تر بر مناسک و آیین تأکید می‌کند تا بر سوره‌ها. در این کتاب‌های مقدس راه‌های عملی و وسیله‌ی بودا شدن با سخن، شکل‌های جسمانی، پیچ و واپیچ‌های انگشتان (مؤدْرَه)، و اندیشه‌ها بیان می‌شود.

۴۹. tathāgata، انسان کامل، در لغت، چنین‌رفته یا آمده، یعنی بودا.

۵۰. به این معنا است که تن، کلمات، و دل بودا یا بوداسَف با تن و کلمات و دل کسانی که به نظام شین‌گون عمل می‌کنند می‌آمیزد. بودا و خود ما به هم در هم سرشته یکی می‌شوند، آن‌گاه سه سرِّ تن و گفتار و اندیشه‌ی بودا به ما افزوده می‌شود و ما آن‌ها را نگه می‌داریم.

۵۱. مکتب جؤدو یکی از نمایندههای آیین بودای ژاپن است. آن را گِن‌کو (هؤنِن، ۱۱۳۳ـ۱۲۱۲) پایه‌گذاری کرد و آموزه‌اش را بر بنیاد سه سوتره و یک شاستره گذاشته بود، یعنی بر دای‌مؤریوْجوْکیوْ (*Daimuryōjukyō* به سن.: سوُکاوتی‌ویوهه- سوترهی بزرگ)، کان‌مؤریوْجوْکیوْ (*Kanmuryōjukyō* به سن.: اَمیتایوُردیانَه- سوتره)، آمیدا‌کیوْ (*Amidakyō* به سن.: سورهی سوُکاوَتی‌ویوهه- سوترهی کوچک)، و جوْدورون (*Jōdoron* به سن.: اَپَریمیتایوُس- سوتره شاستره) از وَسوُبندوُ. کتاب اصلی او سِـــن‌چاکـــوْ هـــون‌گان‌نِم‌بوُتسوْ شـــو (*Senchaku hongan-nembutsu-shū* (مجموعه‌یی از ابیات دربارهی نِم‌بوُتسوُی بهترین سوگندِ گزیده) است که شاگردان‌اش آن را دنبال کردند. شین‌ران (۱۱۷۳ـ۱۲۶۲)، یکی از شاگردان‌اش، این آیین را سازمان داد. از آن پس، مجالسِ بِن‌آ (۱۱۶۲ـ۱۲۳۸) و شوْکو (۱۱۷۷ـ۱۲۴۷)، شاگردان دیگر گِن‌گو، را جوْدو شو خواندند، و در مقابل آن مکتب شین‌ران را جوْدوشین شو، یا فقط شین شو خواندند. تعالیم این دو مکتب راهنمای انسان‌هایی است که در **پاکبوم**ِ خاوری زاده شوند، آنان را آمیدا بودا رستگار خواهد کرد. در مکتب اول ذکر نام آمیدا بودا، یعنی «ناموُ آمیدا بوُتسوُ» را شرط رستگاری دانسته‌اند، و در مکتب دوم شرط رستگاری را فقط سیلانِ خودجوشِ احساس درونیِ سعادت پس از قبول این ایمان می‌دانند، و تکرار نام آمیدا بودا را به هیچ وجه شرط رستگاری نمی‌شمرند.

52. Pure Land Buddhism

۵۳. از نظر سنت، مسیر درست بوداسَف‌های مَهایانه مسیر عمل است به مدت یک دورهی طولانی، که سه اَسنکیهی بزرگ (*asaṁkhya*: دوران‌های بی‌شمار) را شامل می‌شود، و سپس شکفتن به صورت یک بودا است. این «راه دشوار» است. آمیدا بودا بود که سوگند خورد و بودا شد تا تمام کسانی را که نمی‌توانند با نیروی خودشان روشن شوند رستگار

کند. بودا شدن از طریق ایمانِ مستقیم به سوگندِ آمیدا بودا (که مردمان همه‌ی زمان‌ها و سرزمین‌ها را خواهد رهانید) بی‌نهایت آسان و ساده است، و به این ترتیب آنان فقط از راه ایمان رستگار می‌شوند. ناگارجونه «راه آسان» را متمایز از «راه دشوار» بوداسَف‌ها می‌شمرد، و آن را درخور کسانی می‌دانست که نمی‌توانند سختی راه دشوار را تحمل کنند.

۵۴. همه می‌دانیم که توان انسان محدود است، اما همیشه آسان نیست که عمیقاً در خودمان تفکر کنیم و نادانی‌مان را احساس کنیم و بدانیم که به تمامی پوشیده در بدی‌هاایم و توبه کنیم. اما شخص تا موقعی هم که عمیقاً در نادانیِ و بدکاری خود تفکر نکند، نمی‌تواند به آسانی رستگاری آمیدا بودا را در خود احساس کند. وضع چنین است، گرچه شاید راه آسان به نظر آید (که هدایت شدن است به نیروی دیگری)، اما پیمودن آن به پاکی و صداقت برای هر کسی آسان نیست؛ شاید ایمان داشتن به نظر ساده بیاید، اما آسان نیست. از این‌جاست که شین‌ران می‌گوید «هیچ چیز دشوارتر از داشتن ایمان کامل نیست».

۵۵. در دای‌مورِیوجوکیو (سوکاوَتی ویوهَه ـ سوتره‌ی بزرگ) آمده که آمیدا بودا سوگندها می‌خورد که هر گاه در آینده به روشن‌شدگی کامل برسد همه‌ی مردمان و همه‌ی سرزمین‌ها را رستگار کند.

۵۶. مطابق ایمانِ مکتب جودو، مرگ بازگشتی از این جهان ناسوت به یک زندگی جاودانه و حقیقی است. از این رو، این را نمی‌شود مرگ گفت، بل‌که تولد است. بنا بر این، این را «رفتن و زاده شدن» می‌خوانند. اما رفتن و زاده شدن در **پاک‌بوم** مقصد غایی ما نیست؛ اما از آن‌جا که رهانیدن دیگران در این جهانِ زندگیِ محدود ممکن نیست پس مقصد، رهانیدن دیگران است پس از زاده شدن آن‌ها در **پاک‌بوم**، از طریق بودا شدن و از نو پیدا

شدن آزادانه و بی‌آزار در تمام جهان‌ها، برای کامل کردن وظیفه‌ی خود در رهانیدن دیگران. و چون هم رفتن و هم بازگشتن را نتیجه‌ی نیروی آمیدا بودا می‌دانیم آن را « ئه کوْ » می‌خوانیم، که در مصطلحات پذیرفته‌ی آیین بودای مهایانه، به معنی برگرداندنِ نکوکاری خود است به دیگران. [به سن: پَری‌نامَنَه parināmana. بر دو گونه است، یکی برای تولد در پاک‌بوم اَمیتابه، یعنی اُوْسوْ (ōsō)؛ و دیگری برای بازگشت از پاک‌بوم به این جهان برای رهانیدن دیگران، یعنی گِن‌سوْ (gensō) (فرهنگ ژاپنی-انگلیسی، توکیو ۱۹۹۱، ذیل EKŌ. م.] اما در مکتب جوْدو، خصوصاً در مکتبِ شینِ شین‌ران این اصطلاح « تلویحاً به معنی « داده شدن از طریق نیروی بزرگ آمیدا بودا » است. پس، باید دانست که چرا گفته شده‌اند « با دیگرنیرویِ مطلق ». هر چیزی را برخاسته از عنایت آمیدا بودا می‌دانند.

۵۷. مکتب ذِن (چی.: چَن) یک مکتب عملی آیین بودا است. آن را بودی‌دَرمَه (۵۱۶م) به چین آورد، و از آن‌جا اِی‌سایی (۱۱۴۱-۱۲۱۵)، دوْگِن (۱۲۰۰-۱۲۵۳)، و دیگران آن را به ژاپن آوردند، و به شکل رین‌زایی- شوَ و سوْتوْ- شوَ در ژاپن شکوفا شد. یک مکتب آیین بودای مهایانه است که عمیقاً در خودِ درونی شخص نفوذ می‌کند و سرشت نهادین یا فطریِ بوداگی را، که ما همه آن را در خود داریم، آشکار می‌کند بدون آن که به شرح دستورهای سوْتره‌ها بپردازد یا متکی به اعمال بیرونی و مادی و آیین‌ها باشد. ذن یکی از برجسته‌ترین مدافعان آیین بودای جی- ریکی، یعنی «آیین بودای خودنیرو» است، یعنی با سعی خود، که کاملاً در مقابل مکتب جوْدو قرار می‌گیرد که آیین بودای تا- ریکی، یعنی « آیین بودای دیگرنیرو » است، به معنی با سعی دیگری.

۵۸. یعنی یک بومِ آرمانیِ آرامش و فرزانگی.

۵۹. concrete: مجسم و ملموس، انظمامی، در مقابل abstract: انتزاعی، مجرد. م.

۶۰. این آیین بودای جی‌ریکی است.

۶۱. این آیین بودای تا- ریکی است.

۶۲. وقتی کسی می‌داند که از پیش به بوداگی رسیده است، عمل بعدی او، به عنوان یک مسیر طبیعی رویدادها، مثل عمل بودا خواهد بود. یعنی چیزی نیست که مثبت و فعال نباشد.

۶۳. یعنی از آن لحظه که شخص به این اعتقاد رسیده که از پیش رهایی‌یافته‌ی بودا است، مسیر طبیعی رویدادها به زندگی‌یی خواهد انجامید که اعمال ما در آن به شکرگزاری بدل خواهد شد، که پاسخ دادن به عنایت بزرگ آمیدا بودا است و زندگی روزمره‌ی ما باید مرکب از شکرگزاری شاد باشد، و نتیجه‌اش این خواهد شد که زندگی ما در هر مرحله‌یی از کارهای اجتماعی، زنده و مثبت خواهد بود.

۶۴. طبعاً رهایی یافتن به دست آمیدا بودا یک زندگی شاکرانه است.

میاموتو شوسون[1]

رابطه‌ی نظریه‌ی فلسفی با امور عملی در ژاپن

۱. آرمان دولت ملی ـ شاهزاده شوتوکو[2]

پیش از آن که آیین بودا در قرن ششم میلادی به ژاپن معرفی شود، هیچ گونه فعالیت فلسفی در این کشور وجود نداشت. مردم زمانه پرورده‌ی هیبتی بودند که شین تو ـ سنتی در برابر طبیعت و سادگی آن نشان می‌داد. آن سنت هنوز به شکل یک «نسخه‌ی دقیق ـ ایمان باستانی، باقی مانده است، درست مثل ایزدکده‌های[3] چوبی ایسه که هر بیست سال یک‌بار از نو ساخته می‌شود و کمابیش معماری زمان‌های ماقبل تاریخی را حفظ می‌کند.» زیبایی ـ سادگی

آن به شکل خطوط مستقیم در آرامش پیرامونه‌هایش[۴] دیده می‌شود. درختان کهن‌سال و جویباره‌های آرام نشانِ زیباییِ زندگی آغازین‌اند. ژاپنیِ آغازین زندگی کاملی داشت. این راه زندگی قطعاً یک راه عملی بود، گو این که چندان رغبتی به استدلال مفهومی در آن نبود. نفوذ چین، از راه کره، این سادگی را دیگرگون کرد.

تماس با زمین‌لادِ[۵] آسیا می‌بایست یک دیگرگونی عظیم و یک توسعه‌ی پیچیده در اندیشه و فرهنگ ژاپنی ایجاد کرده باشد.

در یک گزارش باستانی آمده است:

در [سال] ۵۳۸ [بنا بر نی‌هون‌گی در سال ۵۵۲]، سیونگ- میونگ،[۶] شاه پائکچه (کُودارا)، بشیرانی نزد کیم‌مِی،[۷] امپراتور ژاپن، فرستاد با هدایایی مشتمل بر یک پیکره‌ی شاکابُوتسوُ [شاکیه‌مُونی بودا] از زر و مس، چند پرچم و چتر، و چند سوتره، و گفت: «این در میان آیین‌ها والاترین است، اما روشنگری‌اش دشوار و دشوازفهم است. حتا امیرِ جووُ[۸] و کُنفوُسیوُس به دانش آن نرسیدند. تواند که نیکی و پاداشِ بی‌شمار و بی‌کران آورد و بدین گونه یافتِ برترین فرزانگی از آن به حاصل آید. مردی را مجسم کنید که گنج‌ها دارد به رضای دل، و می‌تواند تمام آرزوی خویش برآورد. هم بدین گونه باشد این آیین شگفت. هر نیایشِ آن کامل است و هیچ کاستی ندارد. وانگهی از هندِ دوردست به سِه‌هان [کره] آورده شده، و این‌جا همگان آن را به حرمت پذیرفته‌اند. از این رو، خادم شما فروتنانه خدمتگزارش را روانه کرده که آن را به آن دربار همایونی بیاورد و در سراسر استان‌های وطن بگستراند، تا این

سخن بودا را به انجام رساند که فرموده است «دَرْمَه‌ی من به خاور گسترش خواهد یافت.»[۹]

امپراتور زیبایی پیکره‌ی بودا را از ته دل ستود. این رویداد در فهم دلیل گسترش ِ تندآهنگ ِ آیین بودا در میان ژاپنی‌ها و اثر آن در کرد و کار زندگی ِ آنان بسیار مهم است. نه در هنر باستانی شین‌تو و نه در پرستش آیینی آن پیکره‌یی وجود نداشت، حال آن‌که آیین بودا الهام‌بخش پیکرتراشی و نقاشی پیکره‌ی بودا در هند و آسیای میانه، چین و کره بود. هنر بزرگ بودایی ِ کاماکُورا[۱۰] از پیش، تا سال ۵۳۸ در زمان پادشاهی امپراتور کیم‌مِی، به مدت چند صد سال ادراک روحی عمیقی را در کشورهای تحت نفوذش پرورانده بود.

تا آخر قرن ششم، بحران بزرگی دامن‌گیر ژاپن شد که پیامدش از دست دادن قلمروهای قدیمی ژاپن در شبه‌جزیره‌ی کره و نیز شکست متحدش، یعنی سرزمین پائکچه بود. اما شمار بزرگی از پناهندگان کره‌یی، از جمله بسیاری از هنرمندان و صنعت‌گران بودایی، ژاپن را همراهی می‌کردند، درست مثل زمانی که ایلغارهای مغولان بحران‌ساز گشت و سبب شد که بسیاری از استادان ذن، در دوره‌ی کاماکُورا (۱۱۹۲-۱۳۳۱)، از چین ِ عهد ِ دودمان سونگ ِ جنوبی (۱۱۲۷-۱۲۷۹) به ژاپن بگریزند. انقلابی که آیین بودا پدید آورد هم اخلاقی بود و هم ادبی و هنری. آرزوی شوْتوکوُ تای‌شی (۵۷۴-۶۲۲)، که شاید بتوان او را بنیادگذار واقعی آیین بودای ژاپنی به شمار آورد، این بود که ضوابط اخلاقی بهتری به مردم بدهد. به یک چنین نابغه و دولتْ‌مرد- فیلسوفی نیاز بود که شکل و سیمای دولت ملی ژاپن را در بحرانی‌ترین دوره‌ی ورود ِ آن به جمع ملت‌های متمدن جهان به قالب بزنند.

شاهزاده شوْتوکوُ[11] («شوْتوکوُ» در لغت به معنی «نیروی اخلاقی شاهانه» است)، که معاصر آگوستین ـ کانتربوریایی و حضرت محمد [ص] است، ولیعهد امپراتور سوُئی‌کو بود. در سال ۵۹۳ به این مقام رسید، که این تقریباً نیم قرن پس از معرفی رسمی آیین بودا به ژاپن است. آیین بودا در این زمان بیش‌تر دین مهاجران، پناهندگان، دیپلومات‌ها، بازرگانان، و خاندان شاهی بود. این خاندان در پی آن بود که از ابزارهای اقتصادی، سیاسی، دینی و فرهنگی استفاده کند تا از دودمان‌ها یا طوایف نیرومند و امیران فئودال امتیازاتی به دست آورد. در آن روزگار خاندان شاهی می‌بایست به برتری دست یابد، چرا که طوایف و امیران فئودال تقریباً از نظر امتیاز با آن برابر بودند.

آن‌چه سبب شد که خاندان شاهی در مقام یک قدرت پادشاهی تقویت شود اندیشه‌ی بودایی ـ مهایانه (گردونهٔ بزرگ) و ِیکایانه‌ی (یک گردونه) حقیقت، و روح ـ روشنی‌یافته‌ی انسان‌ها بود. این اولین تلاش [ژاپن] در راه استفاده از اندیشه‌ی فلسفی در امور عملی است.

مشخصه‌ی آیین بودای ژاپنی از کهن‌ترین زمان‌ها این بود که از سه گوهر بودایی (یعنی بودا، دَرْمَه، یا آیین، و سَنگه یا انجمن رهروان)، فقط بودا را می‌پرستیدند. پَرَسته‌ی[12] اصلی (هون‌زون) ـ [فرقه‌های بودایی] بودای کیهانی یا جاودانه بود مگر فرقه‌های ذِن (چَن)، که بودا شاکیه‌موُنی را می‌پرسیدند. و این همیشه با امپراتورپرستی و نیاپرستی رابطه‌ی تنگاتنگی داشت. به این دلیل است که آیین بودا [ی ژاپنی] از نظر منش خیلی بیش از چین و هند مؤمنانه و ملی‌گرا شد. در این دو کشور بر دَرْمَه به عنوان اندیشه‌ی

فلسفی و سَنگه در زندگی دیرنشینی تأکید می‌شد. بعدها خط پیوسته‌ی شجره‌ی شاهی بر فرقه‌ی شین در قبول جانشینیِ خونی بر جانشینیِ دَرْمَه، که در آیین بودا رسم بود، تأثیر گذاشت، و بنا بر این در جانشینی شجره‌ی شین‌ران آن که پیش‌کسوت‌تر از همه است سر و بزرگ فرقه‌ی شین می‌شود. شاید هنگامی بتوانیم از این نظام غیرعادی نشانی پیدا کنیم که دلیل حرمت خاص شین‌ران را به شاهزاده شوْتوکوُ بدانیم. شین‌ران ستایه‌های (واکان) بسیاری را به او تقدیم کرده است که در آن‌ها می‌گوید «واکوکوُ نو کیوْشوُ شوْتوکوُ دوْ»[13] (شوْتوکوُ به راستی پادشاه ژاپن است). شاهزاده شوْتوکوُ «در آیین بودا یک بنیاد کلی یا جهان‌شمول برای پیوندِ میان فرمان‌روا و فرمان‌پذیر پیدا کرد. او به یاری آرمانش توانست به وحدت ملی دست یابد و روح دودمانی را منقاد آن کند.»[14]

شاهزاده شوْتوکوُ از اندیشه‌ی کُنفوُسیوُسیِ آسمان، زمین و انسان هم سود جست تا اقتدار مرکزی دربار را بنا نهد. این نکته در ماده‌ی سوم مشهور قانون اساسی هفده‌ماده‌یی (جوْشیچی‌ایجوْ کِم‌پوْ)[15] او منعکس شده است:

۳. هنگامی که فرمان‌های شاهانه به تو رسد، در فرمان‌برداری موبه‌موی از آن کوتاهی مکن. شاه، آسمان است و امیر، زمین. آسمان در بالا می‌گسترد و زمین نگاه می‌دارد. هرگاه که چنین باشد، چهار فصل در سیر درست خود از پی یکدیگر می‌آیند، و نیروهای طبیعت کارآیی خود را به دست می‌آورند. اگر زمین می‌خواست در بالا گسترده شود، آسمان به راستی فرو می‌ریخت. پس، از این‌جاست که چون شاه سخن می‌گوید امیر گوش می‌کند؛ و چون مهتر کار می‌کند کهتر پیروی می‌کند. در

نتیجه، هنگامی که فرمان‌های پادشاه بـه شـما مـی‌رسد در انـجام مـوبه‌موی آن کوتاهی نکنید. اگر در این امر سهل‌انگاری شود، پیامد طبیعی آن، ویرانگی است.

اما او این اندیشه را نادیده گرفت که می‌گوید اگر سلطنت ناهمخوان شود اراده و حرکات آسمان آن را از میان برمی‌دارد. تأکید بر نیاز به بحث‌های عمومی و همکاری مردم ناشی از تأثیرات اصل گردش متقابل یین- یـانگ ِ دائوی و اصل کُنفوُسیوُسی ِ میانه، و برابری دموکراتیک بودایی است؛ مثلاً:

۱۰. از خشم دست بداریم، و از نگاه‌های خشم‌آلود بپرهیزیم. نـرنجیم آن‌گـاه کـه دیگران چون ما نیستند، زیرا که انسان‌ها همه دل دارند، و هر دلی گرایش‌های خاص خود را دارد. درستِ آن‌ها نادرستِ ما است، و درستِ ما نادرستِ آن‌ها. نه ما بی‌گمان فرزانه‌ایم، و نه آنان بی‌شک ابله‌اند. ما هر دو فقط انسـان‌های معمولی‌ایم. چه‌گونه کسی می‌تواند قاعده‌یی بگذارد که با آن درست از نادرست بازشناخته شود. زیرا که ما همه، یکی با دیگری، دانا و نـادان، بـه کـردار یک حلقه‌ایم که سر ندارد. پس، هرگاه که دیگران راه خشم باز کنند، بیایید مـا بـه خلاف آنان از خطاهامان بترسیم، گیرم که تنها ما محق باشیم، بیایید از جمع پیروی و چون آنان عمل کنیم.

۱۵. روگرداندن از آن‌چه خصوصی است، و روکردن به آن‌چه عمومی است ــ ایـن است طریقت وزیران. حال اگر مردی دستخوش انگیزه‌های خصوصی بـاشد، بی‌گمان احساس خشم در او پیدا خواهد شد، و اگر دسـتخوش احسـاس‌های خشم‌آلود شود بی‌گمان از رفتار هماهنگ با دیگران باز می‌ماند. و اگر در رفتار

هماهنگ با دیگران ناکام شود به‌یقین منفعت عام را فدای احساس‌های خصوصی‌اش خواهد کرد. خشم که پیدا شد در نظم اخلال می‌کند و سدّ راهِ قانون می‌شود. پس، در آغاز سخن گفته شد که مهتر و کهتر باید هماهنگ باشند. این جان کلام است.

شۆتوکوُ در پی حفظِ هماهنگیِ زیر فرمان شاهی بود، چنان که در ماده‌ی اول دیده می‌شود:

۱. هماهنگی را باید ارج نهاد، و پرهیز از کشاکشِ نادادگرانه را باید بزرگ داشت. انسان‌ها همه دستخوش تعصب‌اند، و هوش‌مندان اندک‌اند. پس، کسانی هستند که از سروران و پدران‌شان سر می‌پیچند، یا اِقطاعاتی با روستاهای همسایه دارند. اما، هنگامی که مهتران هماهنگ و کهتران دوست باشند، و در گفت‌وگوی داد و ستد سازگاری باشد، آرای درستِ درباب کارها خودبه‌خود پذیرفته خواهد شد. پس آن‌گاه، کاری هست که نتوان به انجام رساند؟

شاهزاده شۆتوکوُ در غنای زندگی ملت یاری‌ها کرد. گفت هنرها و علوم شناخته‌شده‌ی قاره را به ژاپن آوردند و با آن سازگار کردند، و این نکته‌ی جالبی است که غیرطبیعی هم نیست «که در قرن‌های بعد، معماران، و درودگران، پیکرتراشان و صورت‌گران، هنرمندانِ گل‌آرا، استادان کمان‌گیری، با سازمان‌دهی **تای‌شی-کۆ**، یعنی **اتحادیه‌ی شۆتوکوُ تای‌شی**، هر یک

مطابق رسته‌ها و راسته‌های خود، و با برپایی جشن‌های تای‌شی ـ شان شاهزاده را همچون قدیس ـ حامی خود بستایند.»[۱۶]

شاهزاده شوْتوکوُ در سال ۶۲۲ در ۴۹ سالگی درگذشت. همسرش نیز یک سال بعد درگذشت. بزرگ‌ترین پسرش، یاماشیرو، که معروف بود وارث مسلم اوست، با همسرش دست به خودکشی غم‌انگیزی زدند و این موقعی بود که طایفه‌ی مغرور سوگا به آنان حمله کردند. این طایفه در حذف هر قدرتی که سنگ راه جاه‌طلبی ایلی‌اش بود بسیار بی‌رحم بود. ناگفته نماند که دودمان شوْتوکوُ با دودمان سوگا پیوند خویشی بسیار نزدیکی داشت. «او چون شهید مُرد، در میان نشانه‌های آسمانی، آن گونه که به ما گفته‌اند، و [پسری] شایسته‌ی پدر خویش.» او گفت «اگر سپاهی گرد می‌آوردم و به سوگا حمله می‌کردم، بی‌گمان پیروز می‌شدم. اما نمی‌خواستم به خاطر یک تن، ملتی را نابود کنم!» بدین گونه، او و خانواده‌اش در برابر پیکره‌ی بودا به زندگی‌شان پایان دادند. تمام خانواده‌ی شوْتوکوُ این شعار را رعایت می‌کردند که «همه چیز ناپاینده است، و تنها یک حقیقت هست که همان آیین بودا است.»[۱۷] سوزن‌دوزی این شعار را می‌توان در دیوارکوب ـ تِن‌جوُ کوکوُ مَندَرَه دید (مَندَرَه [مَندَلَه] یی که دیار زندگی آسمانی را مصور می‌کند). این را بانو تاچیبانا ـ نو ـ ئوْئیراتسوُمِه به یاد او دوخته بود. در این دوره‌ی آغازین ـ معرفی آیین بودا، می‌توان در زندگی و شیوه‌ی رفتار خانوادگی شوْتوکوُ، که نمونه‌هایی فرامعمولی بودند، دید که چه گونه آموزه‌ی بودایی امور عملی را هدایت می‌کردند.

بسیاری از تاریخ‌نگاران و دانش‌مندان کنونی فکر می‌کنند که شاهزاده

شوْتوکوُ بنیادگذار تمدن ژاپنی است، زیرا که قانون اساسی هفده‌ماده‌یی، و شروحی بر سوره‌های سَددَرْمَه پوُندَریکه، شریمالا، و ویملَه کیرتی،[۱۸] و مانند این‌ها را، به او نسبت می‌دهند. هر چند شاید این دستاوردها را بعدها ساخته و پرداخته باشند، اما دلیل نسبت دادن آن‌ها به شاهزاده شوْتوکوُ این است که شخصیت او، تراژدی او، و فداکردن تمام خانواده‌اش ملت را به پرستیدن او کشاند. ژاپنی‌ها پیش از او به شکل یک ملت، متحد نشده بودند، زیراکه برای این اتحاد نیاز به یک شخصیت آرمانی بود که ژاپن نداشت. از زمانی که شاهزاده شوْتوکوُ بت ژاپن شده، عقیده بر این است که او خاستگاه هر چیز آرمانی و فرهنگی است. هفت معبد بزرگ نیز به او منسوب است: معابد هوْریوُجی، شی‌تِن‌نوْجی، چوُگوُجی، هاچیوکادِرا (کوْریوُجی)، ایکه‌جیری‌دِرا (هوْکی‌جی)، تاچیبانادِرا، و کاتسوُراگی‌دِرا.

شی‌تِن‌نوْجی یک نمازخانه‌ی بودایی بود که امروزه نیز همچنان معبد مرکزی اوساکا است. و در اصل مشتمل بر چهار نهاد بود: (۱) کیودِنین (به معنی معبد کشتزارِ احترام) ... برای تربیت و علم‌آموزی؛ (۲) سه‌یاکوُیین (معبد درمان‌گاه)؛ (۳) هیدِنین (معبد کشتزارِ مهر و همدردی)، و درمان‌گاهی برای درماندگان؛ (۴) ریوْبیوْیین (معبد بیمارستان یا آسایش‌گاه). آن را در دامنه‌ی تپه‌یی در انتهای شرق دریای داخلی ساخته بودند. دریای داخلی یک شاهراه آبی بود که ژاپن مرکزی را به استان‌های غربی و کره و چین متصل می‌کرد، و هنوز هم همین طور است. به این ترتیب، این معبد در محلی ساخته شده بود که مهاجران، صنعت‌گران، مبلغان دین و سفیرانی که از قاره می‌آمدند مسیرهای دریایی‌شان آن‌جا تمام می‌شد و در

ژاپن مرکزی پیاده می‌شدند. ... می‌توان مجسم کرد که نوآمدگان ـ از قاره وقتی که در این بندر پیاده می‌شدند چه‌گونه تحت تأثیر روح ـ همه‌فراگیر ـ بودایی ـ موجود در این معبد ـ بنانهاده‌ی فرمانروای این سرزمین قرار می‌گرفتند. ... می‌توان گفت که شی‌تِن‌نوجی را برای پذیرایی از این بیگانگان ساخته بودند.[۱۹]

۲. آیین بودا به مثابه‌ی دین نگهبان ژاپن ـــ و زجر و آزار منتقدان‌اش

اغلب در توصیف آیین بودای ژاپنی عبارت «دین دولتی» و «دین نگهبان» را به‌کار می‌برند، اما توجه به این نکته مهم است که معانی این اصطلاحات در موقعی که ملتی همچنان مراحل شکل‌گیری را می‌گذراند کاملاً متفاوت از آن چیزی است که معمولاً از این لغات می‌فهمیم. اولین شکل آیین بودای ژاپنی مجموعه‌یی بود از ایمان‌های مهاجران، دینی بود که از بیرون وارد شده و سرچشمه‌یی از نعمات مادی و این‌جهانی بود، و از این‌گونه چیزها. بر منافع و فوائد این‌جهانی ـ ناشی از ستایش فضیلت‌های بودا تأکید می‌شد، و کمابیش به طور کلّی خبری از یک ایمان واقعی به این تعالیم و یا از فهم آن‌ها نبود. تصور عمومی بر این بود که با پرستش بودا «دفع بلایا خواهد شد و سعادت پدید خواهد آمد.» این روحیه‌ی پایه‌یی حتا پس از آن‌که آیین بودا از سوی دربار شاهی قبول عام یافت باز هم ادامه پیدا کرد و سرانجام به آن‌جا رسید که نفوذش در مراسم دولتی تعیین‌کننده بود. حتا امروزه هم دین‌های نو ـ پس از جنگ که در پاسخ نذر و نیاز وعده‌ی شفای درد و رفع فقر می‌دهند مبیّن این روحیه‌ی پایه‌یی اساسی‌اند که ژاپنی‌ها را بر آن داشت که بودا را به خاطر

نعمت‌های این‌جهانی بپرستند. این نشان آگاهی دینیِ ابتدایی مختص ژاپنی‌ها نیست، چون حتا در این عصرِ علمی مدرن هم ایمان برای توده‌های مردم یک جاذبه‌ی این‌جهانی و مادی دارد. این در سرشت انسان هست که عمر دراز بخواهد، عمری به دور از بیماری و مرض، ایامی سرشار از سعادت، و مانند این‌ها. نکته‌ی مهم این است که آیا این آرزوی بنیادی انسان تا آن‌جا تکامل یافته که این نعمت‌ها را برای تمام بشریت بخواهد؟ در آیین بودای ژاپنی، جهت دعا و نمازِ پرستنده عموماً به سوی بودا است، نه فقط برای خودش بل‌که برای همه‌ی مردم، برای کشور و به خاطر جامعه. در مراحل اولیه‌ی معرفی آیین بودا به ژاپن یک دولت پادشاهی یا ملی وجود نداشت. فرهنگ چینی که آمد مردم سعی کردند جامعه‌یی بر شالوده‌ی دربار تانگ (۶۱۸-۹۰۷) بنا کنند، و اگرچه سعی می‌کردند که از آرمان‌های فلسفه‌ی بودایی بهره ببرند تا جامعه‌یی صلح‌آمیز بنا نهند، و عباراتی چون «حفظ و تقویت کشور از طریق دَرْمَه‌ی حقیقی» (شوْبوْ گوکوکوُ)، را به کار می‌بردند، امّا چیزی که در عمل اتفاق افتاد این بود که نیایش‌هایی که در مراسم و آیین‌ها به جا می‌آوردند برای بهروزی و رفاه مردم و از میان بردن مصائب و بیماری آنان بود.

آن‌هایی که درگیر چنین جستجوهایی بودند بیش‌تر از طبقات بالا بودند و با دربار شاهی ارتباط داشتند، که به این ترتیب می‌توان گفت که ژاپن بیش‌تر با فعالیت‌های اشرافیت شکل گرفت تا با فعالیت‌های لایه‌ی پایین‌تر جامعه. این از عبارت معروفِ «کیوٌچو شین‌گون کوٌگه تِن‌دایی»[۲۰] آشکار می‌شود، یعنی «شین‌گونِ خاصْ‌فهم[۲۱] برای آیین‌گراییِ دربار شاهی، و تِن‌داییِ عامْ‌فهم برای آیین‌گراییِ اشرافی».

با استحکام دولت درباری، ساختار جامعه هم به تدریج تغییر کرد و در دوره‌ی کاما کوُرا لایه‌ی پایین‌تر جامعه مسلط شد و زمام حکومت را به دست گرفت. در آغاز دوره‌ی جدید، در زمان **بازگشت مِی‌جی** (۱۸٦۸)، قوای حکومت به خاندان شاهی بازگشت.

در دوره‌ی کاما کوُرا، تغییرات بنیادی در جامعه رخ داد. کاما کوُرا پایتخت ـ نو ـ شوْ گوُن‌سالاری ـ[۲۲] نظامی است. نظامیان کاملاً به طبقه‌ی کشاورز نزدیک‌اند. کشاورزان ۷۰ تا ۸۰ درصد جمعیت ژاپنی را تشکیل می‌دهند. این‌جا عصر نوی مشخص می‌شود که عصر توده‌هاست، و جنگجویان، کشاورزان و بازرگانان را شامل می‌شود که هیچ یک در شمار اشراف نیستند. این نکته خصوصاً درباره‌ی مناطقی از بخش شرقی ژاپن صادق است. این گسترش ـ کوچ‌نشینی ـ ژاپنی بود؛ و آیین بودای کاما کوُرا هم فرهنگ پیشگام آن بود. [در این دوره] خاندان شاهی و اشرافیت کیوتو ضعیف شد. این هم جالب است که رهبران دین‌های نو مثل هوْنِن (۱۱۳۳-۱۲۱۲)، شین‌ران (۱۱۷۳-۱۲٦۲)، و نیچی‌رِن (۱۲۲۲-۱۲۸۲) (به استثنای دوْ گِن، ۱۲۰۰-۱۲۵۳، که برای مطالعات بودایی به چین رفت) همه زجر و آزار دیدند، و زیر فشار معابد ـ از پیش مستقر ـ کیوتو و نارا تبعید شدند که این خود فرصتی برای این رهبران بود که با توده‌های مردم در تماس باشند. اگر چه هوْنِن، شین‌ران، دوْ گِن، و نیچی‌رِن هر یک از راه‌های گوناگون به اصلاح دینی خود دست یافتند، امّا همه در یک راه متفق بودند: یعنی در آرمان مشترک اصلاح‌گری و در روحی که نیازمند یک دین ـ سادگی، عملی بودن، ایمان مطلق، بیداری روحی ـ فردی، و یک اشتیاق حیاتی و نو بود.

فرقه‌های سنتی شهر باستانی نارا برای آزار و تبعید اصلاح‌گرانی چون هوْنِن و شین‌ران به جنوب و به دیر هی‌ای در شمال، دلیلی آورده‌اند که اشاره به آن جالب است. آنان مدعی‌اند[۲۳] که هوْنِن و شین‌ران خدایان و بودایان گوناگون را بدنام کرده، جامعه‌ستیز بوده و بر کارهای بد مردم مهر تأیید می‌زدند؛ و ضد ملی بودند. پَریستاران ِ[۲۴] سنتی از هوْنِن و شین‌ران انتقاد می‌کردند و آنان را مسئول بیداری و تجزیه‌ی دولت ِ پادشاهی می‌دانستند، و مدافع تبعید آنان به نواحی دورافتاده، و اعتلای «فرقه‌های گوناگونی که ملت را حفظ و تقویت می‌کردند» بودند. آن‌ها به اصلاح‌گران فقط به چشم آشوب‌گر صرف نگاه می‌کردند نه به شکل مردانی که سعی می‌کردند بینش‌های روحانی نوی را توسعه بخشند. شین‌ران در جمله‌ی معروفی می‌گوید: «حتا مرد نکوکار هم رستگار می‌شود؛ خیلی بیش از او چنین شود مرد بدکار».[۲۵] [مفهوم] بدکار یا «مرد بد» (آکوُنین) یک دریافت ِ روحی عمیق شین‌ران بود، اما خرده گیران این را تأیید ِ صرف ِ تمایلات بد ِ مردان دانستند. دانش‌مندان می‌گویند که مفهوم «مرد بد» اشاره است به طبقه‌ی جنگجو، یعنی بوُشی‌ها یا ساموُرایی‌ها،[۲۶] و دیگران بر این نظرند که اشاره است به بازرگانان[۲۷] و کارگران آن روزگار؛ اما این نکته روشن است که اشاره به اشراف ایام کهن، که مدافعان « دین نگهبان » بودند، نیست.

اسم شین‌ران در تاریخ‌های سنتی ژاپن نیامده است، گر چه از نظر تاریخی می‌توان نشان داد که او را به ئچیگو تبعید کرده بودند و او سال‌ها در این استان دورافتاده‌ی شمالی زیسته، سپس به شرق ژاپن رفته، بعدها به کیوتو برگشته بود تا بیست و اندی سال باقی‌مانده‌ی عمرش را آن‌جا بگذراند. اما

فرقه‌یی که شین‌ران بنیاد نهاده بود، یعنی شین یا جوْدو شین، امروزه از اشرافی‌ترین فرقه‌های بودایی است، حال آن‌که شین‌ران فقط با توده‌ها حشر و نشر داشت. رنگ‌آمیزی اشرافی این فرقه با رِن‌نیو (۱۴۱۵-۱۴۹۹) آغاز شد و در دوره‌ی توکوُگاوا (۱۵۷۱-۱۸۶۷) در همین راستا توسعه یافت.

دوْ گِن، که او نیز نوع نوی از آیین بودا را تبلیغ می‌کرد، از هرگونه تماسی با دربار شاهی پرهیز می‌کرد، گر چه خود از یک خانواده‌ی اشرافی برخاسته بود. او دیانه و آداب بودایی را دور از مرکز فرهنگی ژاپن، در عمق تپه‌های دورافتاده‌ی اِی‌هِی، تمرین می‌کرد. اِی‌سایی و دوْ گِن هر دو آیین بودا را در چین آموختند، و با احترام به سنت بودایی، فرقه‌های رین‌زایی و سوْتوْ ـ آیین بودایی ـ ذن را به ژاپن آوردند. شین‌ران و نیچی‌رِن هرگز به خارج نرفتند، و آنان را می‌توان در توسعه‌ی اندیشه‌های‌شان صرفاً ژاپنی به شمار آورد.

اما، شین‌ران متفکرانی را به عنوان منتقل‌کننده‌ی آیین بودای خود انتخاب کرد، به این شکل: دو متفکر از هند، یعنی ناگارجوُنه و وَسوُبندوُ؛ سه متفکر از چین، یعنی تَن ـ لیوُان، دائو ـ چو، و شَن ـ دائو، و دو متفکر از ژاپن، که گِن‌شین و هوْنِن بودند. او شاهزاده شوْتوکوُ را انتخاب کرد و او را «شاه ژاپن» خواند. به این ترتیب او دیدگاه متعادلی از فرهنگ ژاپن را حفظ کرد. توجه او به سوگند آغازین آمیدا به مثابه‌ی «نادوگانه» همسوست با نادویی ـ عمل و ساتوری ـ دوْ گِن، و نیز با راه میانه‌ی آیین بودای آغازین، و آرمان نادویی ـ آیین بودای مهایانه.

بر عکس، پَرسته‌ی اصلی نیچی‌رِن عبارت ـ « ناموُمیوْ هوْرِنگِه‌کیوْ »[28] (سَددَرْمَه پوُنْدَریکه ـ سوْتره) بود، و نیز چهار نگهبان ملت در چهار جهت، و

همسوی با آن تِن‌دایی دای‌شی و دِنگیوْ دای‌شی را قرار داد، و نیز هَچی‌مان دای‌بوُساتسوُ و آماتِه‌راسوُ ئوْمی‌کامی را. این کاملاً با کار شین‌ران فرق دارد که به شاهزاده شوْتوکوُ به مشابه‌ی بنیادگذار آیین بودای ژاپنی احترام می‌گذاشت. از طرفی نیچی‌رِن هم آماتِه‌راسوُ را می‌پرستید که کامی یا خدای ملی بود. به این دلیل است که میان نیچی‌رِن با ملی‌گرایی جدید ژاپنی و شین‌توْ گرایی بستگی تنگاتنگی دیده‌اند. نظامیان، دانش‌مندان، و سیاست‌پیشگان بسیاری در ژاپن جدید بوده‌اند که از ایمان نیچی‌رِن پیروی کرده‌اند. جالب است بگوییم که آیین بودای نیچی‌رِن سرچشمه‌ی اکثریت بزرگ «دین‌های نو»ِ ژاپن است.

۳. طبیعی‌بودگیِ شین‌ران (جی‌نِن هوْنی)

برجسته‌ترین چهره‌ی رهبرانِ دین‌های نو در دوره‌ی کاماکوُرا، هوْنِن بود. او «بنیادگذار واقعی آمیداپرستی ژاپن» بود. «درست است که پیروانش را تا زمان توکوُگاوا ایه‌یاسوُ (۱۵۴۲-۱۶۱۶) رسماً به عنوان یک فرقه نمی‌شناختند، اما از زمان هوْنِن به این طرف عملاً یک پیکر دینی را تشکیل می‌دادند که شین‌ران با دقت تمام آن را توسعه بخشید.»[۲۹]

اسم «هوْنِن» از این کلام سرچشمه می‌گرفت: «هوْنِن دوْری نو هی‌جی‌ری»،[۳۰] یعنی، قدیسِ دَرْمَتاـ یوُکْتی[۳۱] (قدیسی آن چنان که واقعاً بود). به این معنا که او به طبع تجسمِ استدلالِ واقعیت، یا اصل طبیعی‌بودگی یا طبیعیّت است.

هوْنِن دوْری یا هوْنی دوْری (دائوـ لی، یوُکْتی) چهارمین استدلال از این

چهار استدلال است: (۱) نسبت (اَپکشا)؛[۳۲] (۲) علت و معلول (کاریَه- کارَنَه)؛[۳۳] (۳) شناخت منطقی (اوُپَه پتّی- سادَنَه)؛[۳۴] (۴) واقعیت[۳۵] فرجامین یا طبیعی‌بودگی (دَرْمَتا یوُکْتی).

این استدلال‌ها به تدریج در مسیر مطالعات اَبی‌دَرْمَه‌یی تدوین شد. دانش‌مندان ایدالیست آن‌ها را به شکل یک نظام درآوردند. اما نظام‌بندی‌شان ناقص بود، و تعبیرهای‌شان با یکدیگر فرق داشت.[۳۶] و باز شایسته است که به این حقیقت توجه شود که فقط چهارمین استدلال عملاً در ژاپن رواج عام یافت. اگر چه اسم هوُنِن را به عنوان بنیادگذار یک فرقه‌ی نو، از روی این استدلال گرفته بودند، اما او در عمل سخت مشغول ترویج آموزه‌ی نو- رستگاری از راه نِنبوُتسوُ (تکرار- ناموُ آمیدا بوُتسوُ) بود، و وظیفه‌ی نظریه‌پردازی را در این زمینه به شاگردانش واگذاشت.

شین‌ران، که یکی از شاگردان او و بنیادگذار فرقه‌ی شین بود، این دَرْمَتا- یوُکْتی را از سه زاویه تفسیر کرد: (۱) دَرْمَتا چون یک ضرورت نوع‌دوستانه‌ی سوگند- آمیدا (پرانیدانه)؛ (۲) دَرْمَتا چون نیروانه‌ی نامقید و مطلق؛ (۳) دَرْمَتا به مثابه‌ی چشم‌اندازی از نیروانه‌ی لامکان.[۳۷] اغلب مردم می‌دانند که شین‌ران این را تعلیم می‌داده که مهم‌تر از همه چیز همان ایمان- به سوگند آمیدا است، اما این را کم‌تر کسی می‌داند که شین‌ران پس از مطالعات عمیق- درازمدتش در سراسر زندگی پریشان‌حالی‌اش، تنها در هشتاد و شش سالگی موفق شد حرف‌هایش را درباره‌ی دَرْمَتا- یوُکْتی ثبت کند. اثرش عموماً به جُستاری در باب طبیعی‌بودگی[۳۸] معروف است.[۳۹] شین‌ران در این اثر تعبیر یکه‌یی از دَرْمَتا- یوُکْتی به دست می‌دهد، که در آن تعبیر مادیَمیکه‌یی- دون‌ران

(تَن ـ لیُوان، ۴۷۶-۵۴۲) را از چین با نظریه‌ی ایده‌الیستی ـ بودایی ـ وَسوُبَندوُ (در حدود ۴۰۰-۴۸۰) از هند تلفیق کرد.[۴۰] او استادانه از هر دو سوی واقعیت، یعنی هم از سرشت نامشروط یا نامقید و هم از سرشت ـ میانجی ـ نوع‌دوستانه، بهترین استفاده را کرد.

جی‌نن هوْنی نو کوتو (جُستارهایی در باب دَرْمَتا ـ یوُکْتی) چنین می‌گوید:

« جی » یعنی « از خود »، « به خود ». « نِن » یعنی سبب شدن که [چیزی] چنان که هست باشد. این نه از طرح‌ریزی ـ مُحب که از سوگند ـ نیورایی (تَتاگَتَه پرَنیدانه) است [که انسان در قلمرو ـ دَرْمَتا زاده می‌شود تا به نیروانه ـ ساتوری برسد]. هوْنی یا دَرْمَتا، یعنی که یک چنین ساتوری تماماً ناشی از اثر قدرت ـ سوگند ـ نیورایی است، بی ترفند ـ هیچ مُحب. چون کاملاً از طرح‌ریزی انسان عاری است، همه معلول ـ دَرمَه ـ واقعیت (هوْ) است. پس، تو باید بدانی که «هیچ معنا، معنا نیست» [در ایمان ـ به دیگرنیرو].

اصطلاح « جی‌نن » به این معناست: « سبب می‌شود که چنین باشد زیرا که چنین است. » آمیدا سوگند می‌خورد و طرح می‌ریزد که انسان را بر آن دارد که به سخن « نامُو آمیدا بوُتسوُ » اعتماد کند، و به « بوم ساتوری او » برود. دیگر ابداً چیزی برای طرح ریزی محب باقی نمی‌ماند، بل‌که همه چیز به آمیدا واگذاشته می‌شود. امّا محب، نمی‌داند که برایش چه چیز خوب و چه چیز بد است. چنین خودانگیختگی ـ آمیدا را جی‌نن ـ قدرت ـ سوگند خوانند. چنین شنیده‌ایم.

مراد از سوگند آمیدا واداشتن ما است به رسیدن ـ به **بوداگی والا** (یا، بودای مطلق، موُجوْبوُتسوُ). بودای والا بی‌نقش است، و به سبب بی‌نقشی‌اش معروف است

به «همه به خود». [این یعنی «جی‌نن ِ نامقید».] اگر او نقشی [یا صورتی، شکلی] می‌داشت که با آن یکی باشد، نمی‌شد گفت که او در قلمرو «نیروانه‌ی مطلق» (مؤجوْنهان) ساکن است. به سبب طرح‌ریزی او است که می‌گذارد ما بدانیم که او چه‌گونه بی‌نقش است که می‌تواند آمیدا خوانده شود. من چنین آموخته‌ام.

آمیدا «وسیله»یی (ریوْ) است که ما با آن خواهیم دانست که واقعیت ِ به خود به چه ماند (جی‌نن نو یوْ).[۴۱] همین که شما یک بار به این «منطق» (دوْری، استدلال) برسید، دیگر نیازی نیست که به جی‌نن فکر کنید. اگر هم‌چنان به جی‌نن فکر کنید، آن‌گاه قلمرو «معنای ِ بی‌معنا» باز معنا می‌گیرد.

این‌ها همه از بوُچّی، یا فرزانگی بودا می‌آید، که ورای اندیشیدن است.
شین‌ران، در هشتاد و شش سالگی.
چهاردهم دسامبر، سال دوم شوْکا (۱۲۵۸).[۴۲]

زون‌کاکوُ (۱۲۹۰-۱۳۷۳)، نتیجه‌ی شین‌ران و معتبرترین شارح شاهکار شین‌ران، یعنی کیوْگیوْشین‌شوْ، چنین می‌گوید: «اصل ِ نیروانه و آمیدا بودا با یکدیگر سازگار می‌شوند. نیروانه از بود نام می‌گیرد، و نام ِ لوگوسی ِ[۴۳] آمیدا از نمود. بود و نمود متفاوتند، اما چون از یک گوهرند (= نادویی‌اند) یکی‌اند. آمیدا نام لوگوسی ِ نیروانه است؛ پس، این‌جا و آن‌جا از روی شروح روشن می‌شود که نیروانه و آمیدا چیزی نیستند مگر ژرفنای یکی‌بودگی.»[۴۴]
پیدا است که شین‌ران و زون‌کاکوُ هواخواه نظریه‌ی ایدالیستی ِ مهایانی ِ اَدْوَیَه[۴۵] درباره‌ی نیروانه‌ی لامکان‌اند.[۴۶] گرایش‌های خداپرستانه‌ی بوداسف‌های[۴۷] ایدآلیست،[۴۸] و ساخته‌های راه میانه‌یی ِ مصنوعی ِ آن‌ها این

نیروانه‌ی لامکان را به مثابه‌ی بالاترین شکل فعالیت نوع‌دوستانه می‌پذیرد. بوداسَف‌ها نه به سبب علم (گیانَه) در سنساره منزل می‌کنند، و نه به سبب مهر و همدردی (کَرُونا) در نیروانه منزل می‌کنند، پس (از آن‌جا که دل‌شان می‌خواهد) خود را وقفِ یک زندگی توأم با فعالیت خیرخواهانه می‌کنند.

نظر شین‌ران درباره‌ی جی‌نن- هوْنی دقیقاً مبتنی است بر تعریف قدیمی اَبی‌دَرْمَه‌یی، اما نظر روشنی‌یافته‌اش گام مشخصی در پیشرفت اندیشه‌ی فلسفی بودایی است. چند متن ایدالیستی هست که تعاریف گوناگونی از دَرْمَتا- یوُکْتی به دست می‌دهند، مثل سَندی‌نیرموچَنَه- سوتره، یوگاچارَه‌بومی- شاسترَه، پرَکَرَناریه واچَه- شاستره، مَهایانه- اَبی‌دَرْمَه سَموُچَّیه، ویاکیَه (شرح)ی آن، مَهایانه- سوترا- لَنکارَه[۴۹] و مانند این‌ها. آن‌چه در میان این‌ها تا حد زیادی با جی‌نن- هوْنی- شین‌ران سازگار است تعریف سوترالَنکاره است که این است: «دَرْمَتا- یوُکْتی یعنی عالَمِ ورای تفکر. از آن رو که دَرْمَتا- واقعیت چون حاصل شد دیگر نباید به آن چنین اندیشید: که چرا نظر درست از تفکر استدلالی برمی‌خیزد؟ چرا ستردنِ آلایش به مثابه‌ی یک معلول از نظر درست برمی‌خیزد؟ و مانند این‌ها».[۵۰]

اگر چه چند نکته‌ی حیاتی در نظر شین‌ران درباره‌ی جی‌نن- هوْنی هست، اما این‌جا فقط به دو نکته‌ی مهم را اشاره می‌کنم که به موضوع مورد بحث مربوط می‌شود. اول، عبارات «آمیدا آن «وسیله» (ریوْ) است که ما با آن خواهیم دانست که واقعیتِ به خود به چه ماند.» (جی‌نن نو یوْ)[۵۱] سرِ این نکته عموماً چندان قطعیتی در دیدگاه دانش‌مندان دیده نمی‌شود.[۵۲] علاوه بر این یک بار یک مورخ فرقه‌ی شین به نام ریوْشوْ (۱۷۸۸-۱۸۴۴)، از استان

می‌کاوا، جی‌زن هوْنی شوْ را از دید خودش نادرست‌پندار یا نابهدین[۵۳] طبقه‌بندی کرد. اما دانش ظاهری او نه فقط غیر طبیعی بود بل‌که از نظر معیارهای کنونی مطالعه‌ی شین‌ران کاملاً غلط است. شین‌ران بر اساس سنتِ دون‌رانی بر این عقیده بود که آمیدا، بودا است به مثابه‌ی وسیله‌ی نوع‌دوستانه‌ی رستگاری.[۵۴] این اوُپایه- دَرْمَه کایَه همانند است با سَم‌بوگه- کایه‌ی[۵۵] نظریه‌ی ایدالیستی سه کایه (سان‌شین یا سَن- شِن): دَرْمَه کایه (کالبدِ اصل)، سَم‌بوگه- کایه (کالبد نیکبختی)، نیرمانه- کایَه (کالبد تبدیل). و نظر شین‌ران درباره‌ی آمیدا به مثابه‌ی « وسیله » بر اصل راه میانه‌ی بودایی استوار است که آرمان مشترک مکتب مادیَمیکه (ی دون‌ران) و مکتب ایدالیستی (ـِ وَسوُبَندوُ) است.

شین‌ران آن فرایند عقلی را که درگیر رسیدن به اصل نادویی است قویاً در کیوْگیوْشین‌شوْ[۵۶] با برشماریِ چهل و هشت جفتِ اضداد نشان می‌دهد: ناگهان و تدریجی، افقی و عمودی، برتر و فروتر، خالص و آمیخته، راه مستقیم و نامستقیم، عقلی و ناعقلی، ناگسسته و گسسته، استمرار و نه-استمرار، به دنبال خواست خود رفتن و به دنبال خواست دیگری رفتن، انتقال و نه- انتقال، خودْنیرو و دیگرْنیرو، و مانند این‌ها. به این ترتیب او سوگند رهاننده‌یِ آغازین آمیدا را به مثابه‌ی نادویی وصف می‌کند و مقصودش این است که طرح‌ریزیِ سوگند آمیدا همان قدر بی‌کران، بی‌ته، و همه‌فراگیر است که دریا. این که فقط زون‌کاکوُ فرهنگ و فرزانگی فلسفیِ نادوییِ شین‌ران را به ارث برد حقیقت جالبی است.[۵۷] اما زون‌کاکوُ به دلیل توانایی چشمگیر و آوازه‌ی بزرگ و محبوبیتی که داشت سخت زیر فشار بود و تمام عمرش را از سوی

سلسله‌ی مشایخ ئوتانی و هونگان‌جی (شاخه‌های شرقی و غربی. فرقه‌ی پاک‌بوم) در تبعید به سر برد.[۵۸] عجیب‌تر این است که حق جانشینی‌اش را به او بازگرداندند. موقعیت بسیار عجیب این بود: کسی که از جانشینی او ممانعت می‌کرد پدرش، کاکوُن‌یو (۱۲۷۰-۱۳۵۱) بود که بنیادگذار واقعی انجمن هونگان‌جی بود. آن‌چه در آرمان متمرکزسازی. هونگان‌جی[۵۹] به آن نیاز بود ایجاد برتری و تمایز شین‌شوَ بود:[۶۰] مثلاً، تدوین آموزه‌های تازه‌ی شین‌شوَ، که با آن شین هونگان‌جی به عنوان یک انجمن نوپا می‌توانست از جوْدو و در عین حال از انجمن‌های دیگر شین، مثل تاکادا سِن‌جوُجی، بوُکّوْجی، کین‌شوکوُجی، و مانند این‌ها متمایز باشد؛ « بت‌سازی ». شین‌ران به عنوان بنیادگذار هونگان‌جی؛[۶۱] آیین‌سازی. کیش. هونگان‌جی؛ یک نهضت و بسیج برای متمرکز کردن. هونگان‌جی؛ جلوگیری از مراکز محلی شین‌شوَ؛ ترویج جزم جدید: « ایمان برای رستگاری، نِم‌بوُتسوُ با سپاس »، به معنی ایمان چون اتحاد دل؛ و زندگی روزمره به مثابه‌ی شکرگزاری، و مانند این‌ها. در حدود هفتاد سال پیش از کاکوُن‌یو، هونگان‌جی تحت مشایخ خلیفه‌ی او (ذِن‌نیو، شاکوُن‌یو، گیوْن‌یو، زون‌نیو) دچار رکود بزرگی شد. فقط موقعی که رِن‌نیو (۱۴۱۵-۱۴۹۹) جانشین هشتمین پیر شد از طریق شخصیت بشارت‌دهنده و تبلیغ‌گر او نفوذ هونگان‌جی در سراسر کشور گسترش یافت. هونگان‌جی با یک چنین مختصات عملی، ــ مثل تفوق نظام ازدواج و پیوند خونی؛ مزیت. فقط پرستیدن آمیدا؛ در نظر داشتن تمام فعالیت‌های زندگی روزمره به عنوان جلوه‌های سپاس؛ پرستش آمیدا با تمام دل که چیزی جز شکرگزاری نیست و در آن جایی برای دعا به خاطر تندرستی، رفاه. موقت، یا از این گونه تمناها

وجود ندارد؛ ارتباط همگانی از طریق نامه و اعتقاد، و مانند این‌ها ــ در ایجاد یک دین کاملاً عملی ـ متمایز موفق بود و از این رو یکی از بانفوذترین فرقه‌های ژاپن شد.

دوم این که تعریف شین‌ران از « دَرْمَتا » کاملاً با تعریف سوتْرالَنکاره سازگار است: «همین که یک بار به این استدلال (دوْری) برسی دیگر نباید به جی‌نن فکر کنی.» «همین که دَرْمَتا ـ واقعیت یافته شود، دیگر نیازی نیست که به آن فکر کنی.» آن‌جا که « هوْنی » روی مثبت ـ واقعیت را بیان می‌کند، گویای طرح‌ریزی قدرت ـ سوگند ـ آمیدا است، و « جی‌نن » روی منفی آن را بیان می‌کند، نه فقط به این منظور که راه طرح‌ریزی محب را ببندد بل‌که به این خاطر هم که شکل‌های نمودین را بیرون بریزد. به این ترتیب شین‌ران به آرمان بودا بسیار وفادار بود، و اصل راه میانه را رعایت می‌کرد. زون‌کاکوُ نیز راه کهن بودایی را که پیش از این وصف شد دنبال می‌کرد. اما کاکوُن‌یو شروع کرد به هدایت هر مجاهدت ممکنی که در ساخت ـ یک پاک‌بوم ـ نو صورت می‌گرفت. نظریه‌ی (فرقه‌ی شین) با آرمان هون‌گان‌جی ـ بزرگ‌تر همساز بود. از طریق کوشش‌ها و توانایی‌های رِن‌نیو و کِن‌نیو (۱۵۴۲-۱۵۹۲) و مانند آن‌ها، هون‌گان‌جی در جامعه‌ی ژاپنی به یک قدرت بزرگ تبدیل شد. و عملاً کیش پرستش ـ محب به شکل هون‌زون (پَرَسته‌ی اصلی) بر پیکره‌ی بت‌شده‌ی شین‌ران و آمیدا نیورایی ـ هوْبن هوشّین متمرکز می‌شود. بعدها، شین‌شوّ دو بحران را از سر می‌گذراند، یکی در **بازگشت مِی‌جی** (۱۸٦۸) و دیگری در شکست جنگ دوم جهانی (۱۹۴۵). هر دو بار شین‌شوّ نتوانست به راه کهن بودایی، که شین‌ران و زون‌کاکوُ بدان وفادار بودند، دست پیدا کند. این

موقعیت تازه پر است از مشکلات تازه درباره‌ی رابطه‌ی نظریه‌ی فلسفی با امور عملی در ژاپن، اما این‌ها باید چشم به راه بررسی‌های آینده باشند.

یادداشت‌ها

1. Miamoto Shōson

۲. Miyamoto Shōson, *Chūdō Shisō oyobi sono hattatsu* (اندیشه‌ی راه میانه و توسعه‌ی آن) (کیوتو: هوزوکان، ۱۹۴۴). صص ۸۵۴ـ۹۱۱.ــ بخش اول این مقاله بیش‌تر بازسازی مقاله‌ی من است به نام *Kokka risō to kojin jinkaku*، یا *Taigi to shiji*: آرمان یک دولت ملی شاهزاده شوتوکو و فردیت شخصی او)، که در اصل در *Nihon bukkyō no kenkyū* (مطالعاتی در آیین بودای ژاپنی)، شماره مخصوص مجله‌ی *Bukkyō kenkyū*، II، شماره ۵ (سپتامبر-اکتبر ۱۹۳۱)، ۱۳ـ۶۱.

۳. ایزدکده برای shrine در معنای شین‌تؤیی آن. م.

4. precints

5. mainland

6. Syŏng-Myŏng

7. Kimmei

8. Chou

۹. سر چارلز الیوت، آیین بودای ژاپنی، لندن، ادوارد آرنولد و شرکت، ۱۹۳۵)، صص ۱۹۸ـ۱۹۹. س. میاموتو، *Waga hō tōru* (جریان شرقی دَرْمَه‌ی بودایی)، در *Chūdō shisō* همان، صص ۸۴۱ـ۸۴۸.

۱۰. در واقع یعنی «آن هنر بزرگ بودایی که در دوره‌ی کاماکورا ــ از ۱۱۹۲ تا ۱۳۳۱ ــ می‌بینیم.» م.

۱۱. ← مَهاسارو آنه‌ساکی، تاریخ دین ژاپن (لندن، ۱۹۳۰)، ص ۵۷، پانویس ۱. برای ترجمه‌ی شوتوکو به «نیروی اخلاقی شاهانه» ← تئودوردو باری، ناشر، *Sources of Japanese Tradition* (منابع سنت ژاپنی)، نیویورک، ۱۹۵۸، ص ۳۷.

۱۲. پَرَسته، از پرستیدن، را برای object of worship یا honzon ژاپنی پیشنهاد می‌کنم. پَرَسته، هر کسی یا هر چیزی است که او یا آن را بپرستند. م.

13. Wakoku no kyōshu Shōtoku wō

۱۴. آنه‌ساکی، شاهزاده شوتوکو، فرزانه ـ دولت‌مرد، و آرمان مَهاسَف او (توکیو: شوتوکو تای‌شی هوسان‌کایی، ۱۹۴۸) (از این پس این کتاب را شاهزاده شوتوکو می‌نامیم)، ص ۱۷.

۱۵. ← سِر جورج سَنسوم، تاریخ ژاپن تا سال ۱۳۳۴ (چاپ دانشگاه استنفورد، ۱۹۵۸)، صص ۵۱ـ۵۲: [این قانون اساسی] «یک سند بسیار مهم سودمند تاریخی است، اما امروزه دانشمندان ژاپنی عموماً آن را کار خود شوتوکو تای‌شی نمی‌دانند. به احتمال زیاد این را یکی دو نسل پس از مرگ او در سپاس از یاد او نوشته بودند، یعنی هنگامی که برخی اصلاحاتی که او آرزویش را داشت سرانجام صورت گرفته بود؛ و این یک عمل غیرطبیعی پارسایی نبود، چون او بی‌شک در واردکردن اندیشه‌ها و چیزها از چین نقش رهبری داشت، و به این ترتیب در راهِ غنی کردنِ زندگی ژاپنی پیشگام بود.»

۱۶. شاهزاده شوتوکو، ص ۲۸.

۱۷. این دیوارکوب در دیر زنان، یعنی چوگوجی، در پیرامونه‌ی هوریوجی نگهداری می‌شود. پیکره‌ی «بوداسَف مَیتریه‌ی اندیشه‌مند» بسیار مشهور است، همراه با پیکره‌ی مَیتریه‌ی کوریوجی در اوزوماسا، در کیوتو.

۱۸. به ترتیب: *Saddharma-pundarika*، *Śrimālā*، *Vimalakīrti Sūtra*.

۱۹. شاهزاده شوتوکو، صص ۲۱ـ۲۳.

20. *Kyūchū Shingon Kuge Tendai.*

۲۱. خاص‌فهم برای esoteric، یا باطنی، و عام‌فهم برای exoteric یا ظاهری، به معنی فرقه‌یی یا مذهبی. م.

۲۲. شوگون‌سالاری برای shogunate، که خود برابرنهادی است برای باکوفو bakufu ی ژاپنی. م.

۲۳. در اکتبر ۱۲۰۴، پریستاران کوه هی‌ای به قصد درخواستِ تعلیقِ «عملِ تنهای نِم‌بوتسو» (سِن جو نِم‌بوتسو)، یعنی مطلق‌گرایی نِم‌بوتسویی، گرد آمدند. هونِن که در ماه نوامبر این را شنید «سندی در هفت ماده» (شیچی کیشومون) نوشت، که عهدی بزرگ و تضمینی برای نسل آینده بود، و همراه با او ۱۹۰ مرید آن را امضا کردند، و آن را به اسقف‌نشین کوه هی‌ای دادند: (۱) خودداری از انتقادِ اعمالِ شین‌گون و تِن‌دایی و خودداری از بی‌حرمتی به بودایان و بوداسَفان دیگر؛ (۲) هرگز با بودایـیان دیگر وارد جدال‌های خشماگین نشدن؛ (۳) هرگز با مردمِ ایمان و اعمال دیگر به جر و بحث نپرداختن؛ (۴) به نامِ نِم‌بوتسو، که ما می‌گوییم مستلزم هیچ شیلَه‌یی (آداب) نیست؛ مردم را به گوشتخواری، می‌نوشی، یا زنا ترغیب نکردن؛ فرقه‌ها هرگز نه به مردم بگویند که به فلان «مردمِ اعمال گوناگون» تعلق دارند، و نه بگویند آنان که به **سوگندِ آغازینِ بودا** اعتماد دارند دیگر نباید از گناه بترسند؛ (۵، ۶ و ۷ این جا حذف شده است). ← هارپر هـ. کوتس و ریوگاکو ایشیزوکا، هونِن، قدیسِ بودایی (کیوتو، چیو-این، ۱۹۴۹) صص ۵۵۰ـ۵۵۳.

در اکتبر ۱۲۰۵، یک دادخواست رسمیِ [نارا]ـ کوبوکوجی برای تعلیق عمل

مطلق‌گرایی ِنم بوُتسوُ رسید، حاوی نُه خطا: (۱) تأسیس فرقه‌ی تازه بدون اجازه‌ی دربار؛ (۲) ترویج رستگاری از طریق یک مِنِدَلَه‌ی نو؛ (۳) بی‌حرمتی به شاکیه‌مونی بودا؛ (۴) اخلال در اعمال و فضائل خوب؛ (۵) طغیان علیه خدایان ملّی؛ (۶) تیره کردن واقعیت‌های پاک‌بوم؛ (۷) سوء تعبیر ِنم بوُتسوُ؛ (۸) تباه کردن اخلاق عام؛ (۹) طرفداری از مطلق‌گرایی ِنم بوُتسوُ هماهنگی معابد دولتی را به هم می‌ریزد. ← دِنوسوُکِه تسوُجی، نی‌هون بوُکیوْ شی (*Nihon Bukkyō shi* تاریخ آیین بودای ژاپن)، دوره‌ی قرون میانه، ج ۱ (توکیو، ایوانامی- شوْتِن، ۱۹۴۷)، صص ۳۱۹-۳۲۴.

دو سال بعد، در ۱۲۰۷، هوْنِن، شین‌ران و دیگران را پس از زجر و آزار تبعید کردند. در ماه مه ۱۲۲۴، پریستاران ِکوه هی‌اِی، در یک دادخواست مشابه، شش خطا برشمردند که در آن خطاهای قبلی، به استثنای خطای چهارم که در آن به دیدگاه اجتماعی- تاریخی عصر تباهی (ماپّوْ) حمله شده بود، تکرار شده بود. ماپّوْ در لغت به معنی کاهش ِ تباهی ِ حقیقت (قانون، آیین و شرع) است، اما آن را به مثابه‌ی «آیین ایام اخیر»، یعنی یک عصر تاریک ِ پر از رذائل و کشاکش، به کار می‌بردند. این دادخواست در نسخه‌ی خطی ِتی‌شی ایکّوْ سِن‌جوُکی (*Teishi ikkō senjuki* تعلیق ِعمل ِ مطلق‌گرایی ِنم بوُتسوُ) پیدا شد. متن در کتاب شین‌ران تو توْگوکوُ نوْمین ِ (*Shinran to tōgoku nōmin*شین‌ران و کشاورزان مشرق ژاپن) کازوُئو کاساهارا (توکیو: یاماکاوا- شوُپّانشا، ۱۹۵۷)، صص ۲۲۹-۲۳۵، و جوُکوُما تسوُنو، شین‌ران، سونو شوْگایی تو شی‌سوْ نو تِن‌کایی کاتِی (*Shinran, sono shōgai to shisō no tenkai katei* شین‌ران: مطالعات تاریخی زندگی و اندیشه) (توکیو: سان‌سِی‌دوْ، ۱۹۵۹)، صص ۸۱-۹۶ چاپ شده است.

نظریه‌ی سه دوره (شوْزوْ ماتسوُ نو سان‌جی *shōzō matsu no sanji*) را عموماً در چین و ژاپن به کار می‌برند. ← الیوت، آیین بودای ژاپنی، صص ۲۷۹، ۴۲۴؛ آنه‌ساکی،

تاریخ دین ژاپنی، ص ۱۵۰، و نیچی‌رِن، پیامبر بودایی (کمبریج: چاپ دانشگاه هاروارد، ۱۹۴۹)، ص ۴. اما از متن‌های سنسکریت، مثلاً سوره‌ی وَجرَه‌چهیدیکا ـ پرَگیاپارَمیتا، که می‌گوید فقط «در آینده، در عصر پسین، در زمان پسین، پانصد سال بعد، هنگامی که آیین نیک (حقیقت) ویران می‌شود.» هم‌چنین سَددَرْمَه پوُندَریکه ـ سوتره [نیلوفر آیین نیک] می‌گوید «هنگامی که آیین حقیقی او ناپدید شد نسخه‌ی جعلی ِ آیین حقیقی (سَدْدَرْمَه پرَتی‌روپَکَه *saddharma- pratirūpaka*) رنگ باخت، هنگامی که سلطنت (ِ آیین) را رَهبانان مغرور سرکوب می‌کردند، رهروی بود، بوداسَف‌مَهاسَف [بوداسَف باشنده‌ی بزرگ]، به نام سَداپَریبوته.» (Sadāparibhūta) کِرن، ترجمه، سَددَرْمَه پوُندَریکه یا نیلوفر آیین نیک، SBE، ج ۲۱ (اکسفورد، چاپ کلارِن‌دون، ۱۹۰۹)، صص ۳۵۵ـ۳۵۶. سَددَرْمَه و پرَتی‌روپَکَه که به پالی سَدْدَمَّه و پتی‌روپَکَه خوانده می‌شود، اما نه پَشچیمه ـ کاله (paścima-kāla) و نه پشچیمه ـ سَمَیَه (paścima-samaya) ربطی به «ماپّوْ به مثابه دوره‌ی سوم» ندارد. هیچ واژه‌ی سنسکریت یا پالی برای ماپّوْ وجود ندارد، و از این رو به نظر می‌رسد که زمینه‌ی چنین نظریه‌ی مکاشفه‌یی ِ ماپّوْ در آسیای میانه، چین و ژاپن است. خصوصاً هوْنِن و شین‌ران، و به طور جزئی‌تر نیچی‌رِن، فکر می‌کردند که همین دوره‌ی ماپّوْ زمان درستی برای اعلام نظریه‌ی حقیقی آنان است.

[سه دوره، (به ژاپنی: سان‌جی) نیاز به توضیح بیش‌تری دارد. سه دوره یا سه مرحله‌یی که زمان پس از مرگ شاکیه‌مونی بودا به آن تقسیم می‌شود. این سه را به سنت ۱) شوْبوْ، یا عصری که آیین حقیقی تبلیغ می‌شد، و ۲) زوْهوْ، یا زوْبوْ، عصری که آیین وانموده یا جعلی پیدا شد، و ۳) ماپّو یا عصر تباهی که آیین بودا در آن به آشفتگی افتاد. آثار اصلی نیچی‌رِن دای‌شوْنین این سه دوره را **ایام پیشین، ایام میانه و ایام اخیر** خوانده است. مقدار زمان این سه دوره متفاوت نوشته‌اند. (فیلیپ ب یامپولسکی گزینه‌ی نوشته‌های نیچی‌رِن

(۱۹۹۰). آمریکا: چاپ دانشگاه کلمبیا، صص ۴۷۴ـ۷۵. م.)

۲۴. پریستار، که در گذشته آن را پَرستار، نه به معنی کنونی آن، هم نوشته‌اند به معنی روحانی و مرد دین، در این کتاب برابرنهادی کلی است برای priest. م.

۲۵. طنز خاصی در این عبارت هست. شاید به این معنا باشد که رستگاری حق بدکاران است و در واقع بَدان به آن نیازمندند نه نیکان. م.

۲۶. سابوُروُ ایه‌ناگا، *Nihon dōtoku shishōshi* (تاریخ اندیشه‌ی اخلاقی ژاپن) (توکیو: ایوانامی ـ شوُتِن، ۱۹۵۴)، صص ۹۸ـ۱۰۰؛ جوُنکو ماتسوُنو، «شین‌ران: مطالعات تاریخیِ زندگی و اندیشه»، صص ۱۰۸، ۴۳۶ـ۴۴۶.

۲۷. توشیهیده آکاماتسوُ، *Kamakura Bukkyō no kenkyū* (مطالعاتی درباره‌ی آیین بودای کاماکوُرا) (کیوتو: هِی‌راکوُجی ـ شوُتِن، ۱۹۵۷)، ص ۷۱.

28. Namumyō Hōrengekyō

۲۹. آیین بودای ژاپنی، صص ۳۶۳ـ۳۶۴.

۳۰. *hōnen dōri no hijiri*. هوُنِن، قدیس بودایی، ص ۱۳۳. «هوُنِن» به معنی «قدیسِ طبیعت» یا «قدیس طبیعی‌زاد» است؛ و «هوُنِن‌بوُ» به معنی «پریستارِ خاصِ طبیعت» است.

۳۱. dharmatā-yukti، دَرْمَتا، که در ژاپنی، هوشّوْ (hosshō) گفته می‌شود، به معنای جوهر فرجامین هر چه هست یا سرشت واقعیِ جهانِ نمودین است: ۱. حالت آغازینِ نمودها یا پدیده‌ها. محتوای روشن‌شدگی بودا همان دریافتِ کامل دَرْمَتا است. در مکتب ویگیانه‌واده، آن را یکی از سه سرشت یا هستی می‌دانند. در مکتب سان‌رون، آن را نام دیگر شوُنیَتا (تهیت) می‌دانند. در مکتب کِه‌گون، آن را تَتّا (چنینی) می‌دانند که در جهانِ نمودین توسعه می‌یابد. مطابق فرقه‌ی تِن‌دایی، هر دو جنبه‌ی پاک و ناپاک

است. ۲. درِ لَنکاوَتاره سوتره آن را خودبه‌خودی یا خودانگیختگی دانسته‌اند. (فرهنگ بودایی- ژاپنی به انگلیسی، Daitō Shuppansha 1999) جزء دوم این ترکیب، یعنی یوُکْتی، حقیقت است. م.

32. apekṣā

33. apekṣā

34. upapathi-sādhana

۳۵. در این مقاله همه‌جا می‌توان به جای واقعیت (reality)، حقیقت هم گفت، در کاربردی تاحدی نزدیک به مفهوم این اصطلاح در فرهنگ عرفانی ما. م.

۳۶. نان‌جیوْ ۲۴۷، سَندی نیرموچَنَه- سوتره، جیوُان ۵، تای‌شوْ، شماره‌ی ۶۷۶، ج ۱۶، ص b۷۰۹؛ نان‌جیوْ، ۱۱۷۰، یوگاچارَه- بوّمی- شاستره، جیوُان ۲۵، تای‌شوْ ش ۱۵۷۹، ج ۳۰، ص b۴۱۹ ؛ نان‌جیوْ، ۱۱۷۷، پرَکَرَناریَه‌واچا- شاستره، جیوُان ۲۰، تای‌شوْ، شماره‌ی ۱۶۰۲، ج ۳۱، ص b۵۸۲؛ نان‌جیوْ، ۱۱۹۰، مَهایانه- سوترالَنکارَه، جیوُان ۱۲، تای‌شوْ، ش ۱۶۰۴، ج ۳۱، ص b۶۵۳؛ نان‌جیوْ، ۱۱۹۹، مَهایانه- اَبی‌دَرْمَه سَموُچیَّه، جیوُان ۶، تای‌شوْ شماره‌ی ۱۶۰۵، ج ۳۱، ص a۶۸۷؛ نان‌جیوْ، ۱۱۷۸، مَهایانه- اَبی‌دَرْمَه سَموُچّیَه، جیوُان ۱۱، تای‌شوْ، شماره‌ی ۱۶۰۶، ج ۳۱، ص b۷۴۵. این‌جا ارجاعاتی که به برابرنهادهای تبتی شده حذف شده‌اند.

۳۷. apratiṣṭhita-nirvāṇa یا، نیروانه‌یی که در جایی ساکن نیست، منزل ندارد. م.

۳۸. *jinen hōni no koto* یا *jinen honishō*. [جی‌نن = هوْنی: «۱. چیزها چنان که هستند، چنینی؛ ۲. خودانگیختگیِ بدون علت. جلوه‌های گوناگون طبیعت مثل کوه‌ها و رودها و مانند این‌ها؛ ۳. اجتناب‌ناپذیریِ کردار (کَرْمَه)، نتایج کردار، مثل علت و معلول، چه بد و چه خوب؛ ۴. اجتناب‌ناپذیری سوگندهای آغازین بودا ...»] (فرهنگ بودایی-

ژاپنی ـ انگلیسی، دای‌تو شوپّانشا، ۱۹۹۹) م.

۳۹. سه منبع وجود دارد: (۱) *Jinen hōni sho* یا *Jinen hōni no koto*، فصل پنجم ماتّوشوْ (نور ایام اخیر)، تای‌شوْ، شماره‌ی ۲۶۵۹، ج ۸۳، ص ۷۱۳. (۲) کِن‌چی کیکی‌گاکی (گزارش ـ کِن‌چی). کِن‌چی (۱۲۲۶ـ۱۳۱۰) شاگرد پیش‌کسوت و منشی شین‌ران بود ـ مثل آنَنْدَه بود برای بودا. در این گزارش آمده که کِن‌چی آن را در سال ۱۲۵۸ در هشتاد و شش سالگی شین‌ران از او شنید، در خانه‌ی برادر شین‌ران در کیوتو. نسخه‌ی خطی آن موجود است. شین‌ران شوْنین ذِن‌شوُ (کلیات شین‌ران ـ قدیس) (کیوتو: ذِن‌شو کان‌کوکایی، ۱۹۵۶)، صص ۵۴ـ۵۶. (۳) افزوده‌یی بر سان‌جوْ واسان (سرودها در سه مجلد)، ویراسته‌ی رِن‌نیو (۱۴۱۵ـ۱۴۹۵)، هشتمین پیر، تای‌شوْ، شماره‌ی ۲۶۵۲، ج ۸۳، ص bc۶۶۸. مطالب مجلدات دوم و سوم مشابه‌اند، اما دو سطر اول در متن اول افتاده است.

۴۰. شین‌ران یک ترکیب شین ژاپنی و ران چینی است؛ «شین»ـ تِن‌جین (تِن ـ شین یا تیئن ـ چین، نام چینی ـ وَسوُبندوُ) و «ران» از دون ـ ران.

41. *jinen no yō*

۴۲. تای‌شوْ، شماره‌ی ۲۶۵۹، ج ۸۳، ص ۷۱۳؛ *Shinshū shōgyō zensho*، ج ۲، صص ۶۶۳ـ۶۶۴ ← یادداشت ۳۵.

۴۳. logos-name. لوگوس کلمه، نطق، و خرد است؛ اصل کنترل‌کننده‌ی عالم است. «در فلسفه‌ی یونانی، واقعیت، لوگوس بود. این فلسفه، به خلاف علم جدید، آن‌چه را که از زمان، [که] جاودانه [است]، فراتر می‌رود واقعیت می‌داند، و بر عکس، آن‌چه را که در زمان حرکت می‌کند ناکامل، یا ناقص، می‌داند.» (نیشیدا کیتاروْ، مسائل بنیادی فلسفه، برگردان انگلیسی، دیوید آ. دیل‌ورث، دانشگاه سوفیا، توکیو، ۱۹۷۰، ص ۳۹.) م.

۴۴. شین‌ران، *Kyōgyōshinshō rokuyōshō ehon* (متن مقابله شده‌ی آیین، کار، ایمان، و حصول) (کیوتو: ذِنیا و چوْجیا، ۱۷۷۹)، ج ۷، ص b۱۵؛ ج ۵ ص b a۵۵؛ ج ۷، صص b۱۰ و a۲۵. چندین ویراسته‌ی اوتانیِ متأخر از متن فوق وجود دارد از کیکوُیا، چوْجیا، هوْبوُن‌کان، بوُکّیوْتای‌کِی، و مانند این‌ها؛ روکوُیوْشوْ (ارکانِ شش مجلد) (کیوتو: شین‌شو شوْگیوْ-ذِن‌شوُ، ۱۹۴۰)، ج ۲، ص ۱۴۸؛ ج ۳، ۱۱۲؛ ج ۵ صص ۱۴۶-۱۴۹.

45. advaya

۴۶. لویی دو لا واله-پوسَن، ویگیاپتی‌ماترَتا، ترجمه و توضیح (پاریس: پل گوتنر، ۱۹۲۹)، ج ۷، ص ۶۷۱؛ متن چینی، تای‌شوْ، شماره‌ی ۱۵۸۵، ج ۳۱، b۵۵؛ یوهانس رادِر، دَشَه‌بوَمیکه-سوتره و بودی‌سَتوَه‌بوَمی (پاریس: پل گوتنر، ۱۹۲۶) ص xxiv:

"il n'est pas séparé du samsara, ni ne se réjouit du nirvana; il n'éprouve ni augmentation ni dimiuation."

۴۷. بوداسَف، bodhi-sattva، باشنده یا وجودی که گوهرش فراشناختِ کامل است.

۴۸. شباهت خاصی هست میان تعبیر ب. ه استریتر (B. H. Streeter) از یکی بودنِ بودا و نیروانه، و نیروانه از راه «دیدگاه فرزندخواندگی»ِ (adoptionist) الهیات مسیحی و الهیات زون‌کاکوُ، که او هواخواه نظریه‌ی اَدوَیَه (نادویی) ی ایدآلیستی مهایانه‌یی درباره نیروانه‌ی apratiṣṭhita-nirvāṇa (نیروانه‌ی بدون باقی‌مانده یا نیروانه‌ی لامکان) بود. ب. ه استریتر، بودا و مسیح، (لندن: مکمیان و کمپانی، ۱۹۳۱)، ص ۸۵؛ شوْسون میاماتو، «آزادی، استقلال، و صلح در آیین بودا»، فلسفه، شرق و غرب، ج ۲، شماره ۳ (اکتبر ۱۹۵۲)، ۲۲۳؛ چرباتسکی، مفهوم نیروانه‌ی بودایی (لنین‌گراد: آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی، ۱۹۲۷)، ص: ۲۳۲: «تناقض ظاهر آن با مونیسم [یک‌گرایی] دقیق.»

۴۹. به ترتیب:

Saṁdinirmocana-sūtra, Yogācārabhūmi-śāstra, Prakaranāryavāca-śāstra, Mahāyāna-abhidharmasamuccaya, Vyākya, Mahāyāna-sūtrālaṁkāra.

۵۰. سیلوَن لِوی، ترجمه، مَهایانه- سوترالَنکاره، مجلد ۱، متن (پاریس، ۱۹۰۷)، ص ۱۶۸؛ مجلد ۲؛ ترجمه، ۱۹۱۱، صص ۲۷۵-۲۷۶.

Le Rainonnement d'Idéalité, c'est le Lieu hors-réflexion; car l'Idéalité, une fois atteinte, échappe á la réflexion qui n'a plus á se demander: "De quel Acte mental á fond vient la Vue régulière? ou le rejet der Souillures ensuite comme fruit?..."

متن چینی، تای‌شوْ، شماره‌ی ۱۶۰۴، ج ۳۱ (نان‌جیوْ، ۱۱۹۰)، ص ۶۵۳

۵۱. سوْیوْ (۱۷۲۳-۱۷۸۳)، *Mattōshō kankiroku* (۶ جلد)، ج ۳، شین‌شوْ دِن‌شو (کلیات کتاب‌های شین‌شوْ) (۷۴ جلد) (کیوتو: جیکیریوْ تسوُماکی، ۱۹۱۳-۱۹۱۶)، ج ۱۷، صص ۳۲۶-۳۲۷؛ سن‌میوْ، ماتّوْشوْ سِتْسوُگی (لُبِّ ماتّوْشوْ) (۳ جلد)، ج ۱، در شین‌شوْ تای‌کِی (نظام بزرگ کتاب‌های شین‌شوُ) (۳۷ جلد)، (توکیو: انجمن نشر کتاب‌های مقدس شین‌شوُ، ۱۹۱۶-۱۹۲۵؛ مجموعه‌ی جدید، ۱۹۵۳)، جلد ۲۳، صص ۳۶-۴۲؛ هوْکایی (۱۷۶۸-۱۸۳۴)، ماتّوْشوْ جین‌شین‌کی (یادداشت‌های ماتّوْشوْ در سال میمون شمالی [چِن- شِن، ۱۸۱۲] (۴ جلد)؛ ج ۲، در شین‌شوْ تای‌کِی، ج ۲۳. (مجموعه‌ی جدید)، صص ۱۸۹-۲۰۶؛ ئه‌کِن (؟-۱۸۳۰)، *Shōzōmatsō wasan kankiroku* (شوْزوْ-ماتسوْ واسان کان‌کیروکوُ، نظریه‌هایی در باب شوزوماتسوُ- واسان) (۶ جلد)، ج ۶، در شین‌شوْ تای‌کِی ج ۲۰ (توکیو: ۱۹۲۰)، صص ۲۶۱، ۲۹۶؛ توکوُریو (۱۷۷۲-۱۸۵۸)،

شوْزوْماتسوُ واسان کوْگی (خطابه‌هایی در باب شوْزوْماتسوُ واسان) (۳ جلد)، ج ۳، در شین‌شوَ ذِن‌شو، ج ۴۳ (کیوتو، ۱۹۱۳ـ۱۹۱۶)، صص ۵۹ـ۶۴. همه‌ی آن‌ها می‌گویند که « ریوْ » به معنی « نامه » (« به خاطرِ ») است. ئه‌کن و هوْکایی نمونه‌هایی از ریوْ را از داستان‌های ـ گِن‌جی نقل می‌کند. می‌توانیم چند نمونه دیگر از نـامه‌های شـین‌ران، شوکان‌شوُ (کلیات نامه‌ها) بیاوریم، همان، ص ۱۲۸ (نامه‌ی دوم)، ۱۵۲ـ۱۵۳ (نامه‌ی هشتم). اما معنای حقیقی متن به وضوح بیان نمی‌شود مگر این که «ریوْ» به «وسیله» ترجمه شود.

۵۲. کوْشوْ یاماموتو، شین‌شوَ سِی‌تِن (*Shinshū seiten* کتاب‌های مقدس فرقه‌ی شین) (هونولولو: میسیون هون‌پا هون‌گان‌جی، ۱۹۵۵)، ص ۲۵۴. « ما از آمیدا بودا می‌شنویم. برای این است که ما را وادارند این « جی‌نن » را بشناسیم (آمیدابوُتسوُ وا جی‌نن یوْ وو شیرا‌سِن «ریوْ» ناری)؛ د. ت. سوزوکی، عرفان، مسیحی و بودایی (لندن، ۱۹۵۷)، ص ۱۵۵، ما بسیار به برگردان انگلیسی خوب او مدیونیم. اما تمام سطر مورد بحث در آن نیست؛ عالیجناب شین‌ریو اوُمه‌هارا، «جی‌نن هوْنی نو کای‌تِن» (*jinen hōni kaiten* مفهوم شین‌ران از جی‌نن هوْنی)، در ویراسته‌ی میاماتو شوْسون، بوُکّیوْ نـو کـومپون شین‌ری (حقیقت بنیادی آیین بودا) (توکیو: سان‌سِی‌دو، ۱۹۵۶)، صص ۱۱۱۳ـ۱۱۲۶ با وجود مقاله‌ی عالمانه‌ی عالی او، ابداً شرحی در این موضوع ندارد.

گِشّوْ ساساکی، رئیس فقید دانشگاه ئوتانی، که د. ت. سوزوکی را به دانشگاه ئوتانی دعوت کرد، بوُشّین نو سونو هیوْگِن (*Busshin no sono hyōgen* دل بودا و مکاشفه‌اش). (در اصل، کیوتو: گوهوْکان، ۱۹۱۹)؛ حالا در بوُشّین تو بوُن‌کا (*Busshin to bunka* دل بودا و فرهنگ)، در گِشّوْ ساساکی ذن‌شوَ (*Gesshō Sasaki Zenshū* کلیات گِشّوْ ساساکی) (کیوتو: ذِن‌شوُ کان‌کوْکایی، ۱۹۲۸)، ج ۵ صص ۱۰۵ـ۱۹۰. در

عباراتِ مربوط به «جی‌نن‌هوْنی» (ص ۱۵۶)، می‌گوید که «ریوْ» یعنی «به خاطرِ»، و همین عبارت سنگین است که از شاگردان هوْنِن فقط شین‌ران توانسته بود آن را بیان کند، اما نه شاگردانی که آمیدا را فقط به مثابه‌ی پرسته‌ی بیرونی یا به مثابه‌ی موضوع درخواست می‌فهمیدند؛ دای‌توْ شیماجی (۱۸۷۵_۱۹۲۷)، عالم معروف بودایی و صاحب نظرِ شین‌شوْ، «جی‌نن هوْنی» در اصل در مجله‌ی هوْنی، ۱۹۱۸، چاپ شد؛ اکنون در شیسوْ تو شین‌کوْ (*Shisō to shinkō* اندیشه و ایمان) او (توکیو: مِی‌جی- شوبین، ۱۹۲۸)، صص ۴۰۷_۴۱۲. او مدت‌ها در این باره شک داشت که چرا قسمت درباره‌ی جی‌نن هوْنی چنین گرایش خردگرایانه دارد و مملو از زبان فلسفی است. اما بعدها پی برد که عقیده‌اش نادرست بود، و دریافت که تمام این عبارت با دَرْمَتا به مثابه‌ی لزوم نوع‌دوستانه‌ی قدرتِ سوگندِ آمیدا همخوانی دارد.

۵۳. ایگیشو (مجموعه‌ی نظرات مخالف) در شین‌شو-تای‌کِی، ج ۳۶، ۱۹۱۷، صص ۳۰_۳۱.

۵۴. *upāyakauśalya-dharmakāya*، به ژاپنی هوْبن هوشّین، و به چینی فانگ- بیئن فا- شِن.

۵۵. sambhoga-kāya تن یا کالبد بهره‌مندی، به ژاپنی هوْجین، و به چینی فا- بِشِن.

۵۶. *kyōgyōshin shō* (تعالیم، عمل، ایمان و حصول) (کیوتو: شین‌ران شوْنین ذِن‌شوُ کان‌کوْکایی، ۱۹۵۸)، ج ۲، بخش عمل، ص ۶۱

۵۷. «آزادی، استقلال و صلح در آیین بودا»، همان، ص ۲۲۳؛ *Kyōgyōshinshō shōkan kōdoku* (خطابه‌هایی در باب فصل «حصول»ِ کیوْگیوْشین‌شوْ) (کیوتو: هوزوْکان، ۱۹۵۷)، ۲۷_۲۸؛ حقایق بنیادی در آیین بودا: راه میانه و نیروانه، ص ۶۲.

۵۸. سِن‌شوُ موُراکامی، *Shinshū Zenshi* (تاریخ کامل فرقه‌ی شین‌شوْ) (توکیو:هِی‌گو-

شوپّان‌شا، ۱۹۱۶)، صص ۳۸۰، ۳۸۴ـ۳۸۸، ۳۹۱ـ۳۹۶؛ پوِستسوُ فوُجی‌وارا، *Kakushin Nikō gyōjitsu no kenkyū* (زندگی کاکوُشین، کوچک‌ترین دخترِ شین‌ران) (توکیو: سان‌کی‌بو، ۱۹۳۲)، صص ۱۰۷ـ۱۳۵؛ فوُجی‌وارا، *Shinran shō nin den'e no kenkyū* (مطالعات زندگیِ مصورِ شین‌ران شوْنین) (کیوتو: هوْزوْکان، ۱۹۴۳)، صص ۱۷۱، ۱۷۵؛ بوُن‌شوْیامادا، *Shinshūshi no kwnkyū* (مطالعاتی در تاریخ شین‌شوْ) (ناگویا: هاجین‌کاکوُ، ۱۹۳۴)، ص ۱۱۴ـ۱۲۴. مقاله‌یی که به آن اشاره شد در اصل در مجله‌ی *Mujinto* (روشنایی بی‌پایان)، ۱۸، ش ۲ (b۱۹) چاپ شده بود. در آن موقع بود که مطالعات تاریخیِ شین‌شوْ با روش‌های علمی جدید به تدریج آغاز می‌شد؛ ← مثلاً ایچی‌موُ تانی‌شیتا، *Zonkaku ichigoki no kenkyū narabini kaisetsu* (مطالعه و تبیین زندگی زون‌کاکوُ) (کیوتو: شین‌شوْگاکوُ-کِن‌کیوجو، ۱۹۴۳)، صص ۱۱۱ـ۱۱۴.

۵۹. جوُکوُ ماتسوُنو، شین‌ران: مطالعات تاریخیِ زندگی و اندیشه، صص ۴۵۷ـ۵۹۰؛ گن‌چی ساساکی، *Tannishō seiritsukō* (در باب شکل‌گیری تانّی‌شوْ) (توکیو: *Nihon gakujutsu shinkōkai* ۱۹۵۰)، صص ۴۱ـ۴۹؛ کِن‌میوْ ناکازاوا، *Shijō no Shinran* (زندگی تاریخی شین‌ران) (کیوتو: راکوُتوْشوبین، ۱۹۲۲)، صص ۳ـ۴۶؛ فوجی‌وارا، *Kakushin nikō gyōjitsu no kenkyū*، ۹۳ـ۱۳۵؛ یامادا، *Shinshūshi no kenkyū* صص ۲۴ـ۱۱۳.

۶۰. شین‌ران: مطالعات تاریخیِ زندگی و اندیشه، صص ۴۵۷ـ۴۹۰؛ تانّی‌شوْ سِی‌ریتسوُ-کوْ، صص ۴۱ـ۴۹.

۶۱. کاکوُن‌یو شرح‌حال شین ران را *Honganji Shōnin Shinran den'e* (زندگی مصور شین‌رانِ قدیس) نامید، تای‌شوْ شماره‌ی ۲۶۶۴، ج ۸۳، صص ۷۵۰، ۷۵۳. نویسنده، کاکوُن‌یو، شین‌ران را به این منظور بت بنیادگذار هون‌گان‌جی کرد که سنت قدرت‌مند

۱۰۹

شجره‌ی خونی آنان را تقویت کند.*Sosih Shinran Denjyu Sōjō* (درست‌پنداری ـ انتقال‌یافته‌ی شین‌ران ـ بنیادگذار) در شین‌ران شوْنین ذِن‌شو، همان، صص ۱۴۶ـ۱۵۶، ۱۶۰. *Shōnin no gohonbyō Honganji* (مزار ـ هون‌گان‌جی ـ شین‌ران)، همان، ص ۱۷۳.

یوُکاوا هیده‌کی[1]

روند جدید تمدن غربی و ویژگی‌های فرهنگی در ژاپن

من در مقام فیزیکدان نظری اول می‌خواهم بیش‌تر از یک دیدگاه عملی به تحلیل آن روند کلی بپردازم که به نظر می‌رسد اکنون در توسعه‌ی اخیر تمدن غربی سلطه داشته است. بعد ویژگی‌های فرهنگ ژاپنی را از یک دیدگاه کلی بررسی خواهم کرد، و در این زمینه این امکان پژوهیده می‌شود که آیا برخی از این ویژگی‌ها در کاستن واگونگی‌های[2] حاصل از توسعه‌ی پیش‌گفته، که در آینده در هر مرحله‌ی از فعالیت انسانی جدی‌تر از پیش خواهد شد، مؤثرند یا نه.

ما که در آغاز یک عصرِ نوِ فن‌آوری ایستاده‌ایم در هر جنبه از تمدن انسان ناگزیر با تغییری روبه‌روییم که تا این لحظه تجربه نشده است. این تغییر اساساً با آزادسازی مقدار عظیمی انرژی و نیز با توسعه‌ی سریع وسایل انتقال و انباشت اطلاعات ایجاد می‌شود. این تغییر خصوصاً در حوزه‌ی فیزیک قابل توجه است. از آن‌جا که این شاخه از پژوهش به دو بخش تجربی و نظری تقسیم شده از پیش به خوبی پیداست که پیشرفت بخش اول همیشه از طریق پیشرفت مشابه در جانب فنی ممکن شده است. اما اعتقاد راسخ ما از دیدگاه فیزیک نظری این بوده که ما در یک منطقه به اصطلاح امنیتی هستیم که از حمله‌ی فن‌آوری در امان است. البته، این دید مبتنی بر این آرمان کهن است که می‌گوید نیروی عقلِ خودمختار و فعالِ تفکر انسان، قوانین بنیادی را در آشفتگی پدیده‌های طبیعی کشف می‌کند. در آخرین تحلیل، فیزیک نظری چیزی نیست مگر کوشش در بازسازی این عالمِ واقع بر اساس توده‌یی از امکانات. فرایند فرض،[۳] که پس از آن انتخاب اصلح از طریق آزمایش و خطا می‌آید، جوهر فعالیت‌های روانی تمام فیزیکدانان نظری است. در فهمیدن پدیده‌های طبیعی در یک الگوی عقلی، فیزیک تجربی نماینده‌ی فعالیت‌های بیرونی ما است و فیزیک نظری نماینده‌ی فعالیت‌های درونی ما.

اما حالا باید این امکان را در نظر داشت که به همان طریقی که ابزار ماشینی در قلمرو فیزیک تجربی تقریباً به طور کامل جایگزین کار و مهارت انسان شده، بیش‌تر کار و مهارت مغز انسان هم باید به کامپیوترهای الکترونیک سپرده شود. در اصل، این‌ها را به قصد حل عددی انواع گوناگونی از معادلات ساخته بودند. اما فرایند خلاقیتی را که اساساً انسانی است می‌توان،

تا حد زیادی، با فرایندهای ماشینی که در این کامپیوترها رخ می‌دهد جایگزین کرد. معتبر بودن یا نبودن ِهر قانون ِبنیادی ِمفروض فیزیکی، در موارد بسیار با قضاوت در نتیجه‌ی حاصل از این کامپیوترها آسان‌تر تعیین خواهد شد. فرایند انتخاب ِ از میان قوانین بنیادی ِ ممکن شاید به خوبی تا سطح عملیات ماشینی کاهش یابد، و مسأله واقعی را در فیزیک نظری به مرحله‌ی فن‌آوری تغییر دهد. فهم عقلی ِداده‌های فیزیکی راکه از راه تجربه‌کردن به دست آمده مدت‌ها اساساً یک مسأله‌ی فعالیت درونی نیروی تفکر انسان می‌دانستند. این امکان پیدا شده که بسیاری از این مسائل احتمالاً به بیرون از قلمرو فعالیت درونی انسان فرافکنده شود.

گرایشی که پیش از این از آن بحث شد احتمالاً به شکل زیر به اوج می‌رسد. کامپیوترهای الکترونیک را می‌توان به شکل نوعی ابزار آزمایشی در نظر آورد که در آن هر ورودی الکترومکانیکی برای آن طراحی شده که به یک خروجی الکترومکانیکی معین تبدیل شود، کاملاً به همان شیوه‌یی که هر شناسه‌ی فیزیکی در الگوی معینی که قوانین بنیادی آن را مجاز دانسته به شرایط بیرونی واکنش نشان می‌دهد. بعد شاید وظیفه‌ی فیزیک نظری به خوبی به وظیفه‌ی عَلَم کردن یک ارتباط ِیکّه‌ی میان دو نوع از فرایندهای مکانیکی تقلیل یابد، که یکی از آن دو در ابزار تجربی رخ می‌دهد و دیگری در کامپیوترها. در این شاخه از تحقیق برای نیروی خودمختار و تفکر انسانی جای چندانی گذاشته نمی‌شود. خرد و بینش انسان در آینده نقش کم‌تری در کنش ِنظریه‌پردازی خواهد داشت، و در نتیجه، انسان خواهد توانست تنها به توانایی‌اش در ساخت ِمکانیسم‌های محاسبه‌گر پیچیده ببالد. خلاصه، ما شاید

یک چنین گرایشی را به عنوان رواج تجربه‌گرایی یا پوزیتیویسم در معنای وسیع آن مشخص کنیم.

گرایش فوق فقط مختص علوم فیزیکی نیست، بل‌که مشترک میان تمام جنبه‌های تمدن انسانی است. نه فقط پرستش ِ سرّ ِ عالم هستی (یا، فیزیکی) فرایند ِ زوال را می‌پیماید، بل‌که گویا روز به روز از اهمیت نقش فعالیت‌هایی که خاستگاه انسانی دارند، حتا در باب منزلت ِ خود ِ هستی ِ انسانی هم، کاسته می‌شود. حالا ببینیم که در آینده برای بشریت چه خواهد ماند که بی یاری ابزار ماشینی انجام دهد. فن‌سالاری اکنون هسته‌ی روح انسان را تهدید می‌کند. این یک نتیجه‌ی طبیعی و در عین حال ضروری وجه اروپایی تفکر عقلی است که تاکنون در بنا نهادن تمدن ماشینی بسیار کارا بوده است. سرنوشت وجه شرقی تفکر در فرایند این توسعه آشکارا این بوده که تأثیر منفی به‌جا بگذارد. اما، حالا که گویا آینده‌ی خردگرایی غربی چندان حال و روز خوشی ندارد، این امید جوانه می‌زند که سنت شرقی در توسعه‌ی آینده‌ی تمدن جهانی یک نقش مکمل بازی کند.

بی شک از توانایی من خارج است که بتوانم در وجوه شرقی و غربی تفکر دست به یک مطالعه‌ی تطبیقی درازدامن بزنم و، از این گذشته، ویژگی‌های فرهنگ ژاپنی را در زمینه‌ی شرقی خاطرنشان کنم. اما، دست‌کم شاید بتوان گفت که مشخصه‌ی وجه غربی ِ زیست ِ انسان در معنای وسیع آن، رویارویی‌اش با محیط‌های بیرونی است، حال آن که مشخصه‌ی وجه شرقی کنار آمدن با آن‌ها است. مطابق نگره‌ی اول، بناست که زیست انسان از هر جهت، هم در عمل و هم در نظر، مثبت و ماجراجویانه باشد. این همان

خاستگاه ِ وجه عقلی و انتزاعی تفکر است، و علاوه بر این، تمدن علمی جدید را رویکرد ِ فعال و پویای ِ به پدیده‌های طبیعی از راه آزمایش پدید آورد. اگرچه مشخصه‌ی جوهر فرهنگ شرقی را در مقابل فرهنگ غربی پذیرا و ایستا دانسته‌اند، اما اگر تفاوت‌ها را در خیلی جنبه‌ها و نیز نمونه‌ی استثنایی ژاپن را کنار بگذاریم، شاید بتوان گفت که خردگرایی عاملی است که در هر دو تمدن ِ متخالف مشترک است. خلاصه، خردگرایی یک الگوی تفکر است که در پس‌زمینه‌ی توده‌یی از امکانات ِ مکمل ِ در هر چیز پژوهش می‌کند. ویژگی وجه ژاپنی تفکر در غفلت کامل آن از جایگزینه‌های مکمل [۴] است. این را می‌توان خردگریزی ژاپنی نامید. البته، این وجه کاملاً با هر شکلی از روح عملی بیگانه است، اما نه همان مطلق‌گرایی است و نه همان شک‌گرایی، وانگهی، بیش‌تر به یک دیدگاه خوشبینانه شبیه است تا به یک دیدگاه بدبینانه. با این‌همه، معروف است که جان [۵] ژاپنی از هر گونه بی‌احساسی بسیار دور است. بنا بر این، موضوع تحلیل ِ زیر خردگرایی ِ شیوه‌ی تفکر ژاپنی خواهد بود، که چنان خاص و متناقض است که فهم‌اش حتا برای خود ژاپنی‌ها هم مشکل است.

در درجه‌ی اول، می‌توان فرهنگ غربی را از شرقی از روی این حقیقت باز شناخت که سرشت اولی خیلی ماجراجوتر از دومی است. قبایلی که در منطقه‌ی شرقی ساکن شدند ثبات در زندگی را بر تغییرات شدید ترجیح دادند. به عبارت دیگر، آن‌ها تا مدت‌ها از شرایط موجودی که از بیرون به آن‌ها تحمیل شده بود راضی بودند. البته، ژاپنی‌ها نمی‌توانند از بقیه مستثنی باشند. با این که تاریخ ژاپن دوره‌های کوتاه گسترش بیرونی را تجربه کرده اما در

تاریخ سیاسی‌اش ثبات بر آن مسلط بوده است. در این معنا، فرهنگ ژاپنی، حتا در میان فرهنگ‌های شرقی، موضعی آشکار دارد.

شاید بتوان یک چنین خصیصه‌ی فرهنگی ژاپن را به اوضاع طبیعی، انزوای جغرافیایی، و اقلیم معتدل‌اش نسبت داد. ژاپنی‌ها در مقیاسی وسیع از هجوم‌های بیرونی و قحطی‌ها در امان بوده‌اند. چنان‌که اشاره شد، به طور کلی [تمایز] وجوه غربی و شرقی زندگی به ترتیب با کند وکاو در اوضاع طبیعی و در سازگاری با آن‌ها مشخص می‌شود. به عبارت دیگر، این‌ها، دو نگرش دشمنی و آشتی با طبیعت است. اما، در آغاز چیزی مثل بیگانگی میان انسان و طبیعت در ژاپن وجود نداشت. هستی جسمی انسان در ژاپن آسان‌تر بود چون کمی سازش از سوی انسان برای سازگاری با اوضاع طبیعی کافی بوده است. در ژاپن چه در نظر چه در عمل چندان نیازی به ماجراجویی نبوده است.

در اوضاع سخت منطقه‌ی غربی، تلاش ماجراجویانه برای حفظ بقا به این منجر شده که انسان برای زیست‌اش محیط‌های مصنوعی بنا نهد و در نتیجه اندیشه‌ی پویای پیشرفت ـ بدون جهت را پدید می‌آورد. انسان به منظور سازش با طبیعت نه فقط نیازمند ـ کار ـ خودمختار ـ تغییر دادن اوضاع بیرونی است بل‌که نیاز به کوششی دارد که خود را تغییر دهد. این نکته تلویحاً به این معنی است که انسان برخی مفاهیم موجود را نادیده می‌گیرد، و بعد با مفهوم نوی که از میان توده‌یی از امکانات بدیل انتخاب کرده همسو می‌شود. این همان خاستگاه ـ وجه عقلی تفکر، و نیز وجه روح عملی ـ کشف ـ قوانین فیزیکی در پدیده‌های طبیعی است. علم، حاصل تماس عقلی انسان با طبیعت بیرونی است.

در فرهنگ شرقی، نمونه‌های ماجراجویی‌های اندیشه‌ی انسانی در نظام‌های گوناگون کیهان‌شناسیِ خیال‌پرداز دیده می‌شود. آن‌گاه ما در میان بُن‌مایه‌های اصلیِ نظام‌های فلسفه‌ی شرقی به بن‌مایه‌ی تناسخ برمی‌خوریم. این‌جا بازپیدایی تقریباً یک الگوی مشابه ضروری است. به نظر می‌رسد که این گرایش در خصیصه‌ی شرقی منعکس است که پس از نابودی با اندک دست‌کاری و بدون هیچ تغییر شدیدی بازسازی می‌شود.

اکنون الگوی مسلطِ جان ژاپنی را تحلیل می‌کنیم. گرایش این الگو به این سو است که تا حد ممکن از هرگونه رویارویی کنار بکشد. و این خود به این گرایش منجر می‌شود که ثبات موجود را با کم‌ترین میزان تغییر به قیمت فدا کردن یک راه‌حل تمام‌عیار حفظ کند. به نظر می‌رسد که این گرایش از هر گونه سازش عقلی، که مبتنی بر انتخابی از امکانات بدیل باشد، می‌پرهیزد. اگر تعصبی وجود دارد خطرش هست که فرو بریزد. اما باید توجه داشت که این یک ترک ساده‌ی عقلانیت نیست. اصولاً علاقه‌ی عقلانیت به یک نظم پاینده و کلی است که از حوزه‌ی تنگ زمان و مکان فراتر می‌رود. اما اندیشه‌ی ژاپنی بیش‌تر دلبسته‌ی نظم محلی و موقتی است که محدود به زمان و مکان است. شاید برای راحتی کار بتوان آن را عقلانیت ژاپنی نامید. مثلاً این‌جا می‌توانیم به این حقیقت اشاره کنیم که تاکنون از شکل‌های گوناگونِ همبستگی انسان‌ها آشکارا برای نسبت میان پدر و پسر یا میان اعضای یک خانواده اهمیت قائل شده‌اند. حتا امروزه هم اصول اخلاقی یک گروه انسانی میلش به آن است که در مطابقت با یک الگوی مشابه، یعنی میان سرکرده و سرسپردگان‌اش، قالب زده شود. کلی بگوییم، ژاپنی در تفکر درازمدت و انتزاعی وضع

ارضاکننده‌یی ندارد. این گرایش کاملاً با تغییرات ماجراجویانه و شدید بیگانه است. کُندآهنگیِ چشم‌گیر و محافظه‌کاری‌یی را که در مراحل گوناگون فرهنگ ژاپنی به چشم می‌خورد با این حقیقت توضیح داده‌اند که غفلت موقتی از دشواری‌های متوالی تضمین‌کننده‌ی ثبات نظامی است که از پیش تثبیت شده است.

جان ژاپنی در غالب موارد مناسب تفکر انتزاعی نیست و فقط به چیزهای محسوس علاقه نشان می‌دهد، و همین خود خاستگاهِ برتریِ ژاپنی‌ها در هنر فنی و هنرهای زیبا است. گویا شناختِ ندانسته‌یی که ژاپنی‌ها از کم‌داشت‌شان در زمینه‌ی انتزاعی دارند آنان را به سوی ستایش بی‌انتقاد و قبول دربست نظام‌های دینی و فلسفی می‌راند که از بیرون آمده‌اند. یک چنین وظیفه‌یی نسبتاً برای خردِ سطح بالای ژاپنی آسان است. اما در این نظام‌ها فقط عناصر آشنا به جوّ ژاپنی جذب می‌شوند، و ناآشناها به حال خود رها می‌شوند. به این ترتیب، وضع موجود دست‌نخورده و بی‌تغییر باقی می‌ماند، و ثباتِ آشکار عناصرِ سنتی را تضمین می‌کند. وجه انتزاعی تفکر همچنان برای ژاپنی‌ها بیگانه باقی می‌ماند و، اگر کلی‌تر بگوییم، برای آنان هر نظامِ عقلیِ اندیشه بیش از یک چیز مرموز نیست که کنجکاوی فکری آنان را ارضا می‌کند.

در تاریخ ژاپن، می‌توان نمونه‌های بی‌شماری مثل نمونه‌های بالا آورد. همان طور که در نمونه‌های ورود آیین بودا و آیین کُنفوُسیوُس به ژاپن دیدیم، ژاپنی‌ها در جذب امتیازات فرهنگی سطح بالای آن‌ها بسیار موفق بودند، اما فقط آن‌هایی را پذیرفتند که در تنظیم و نگهداری نظم اجتماعی و سیاسی موجود کارایی داشتند. پس، یک خردگرایی تمام‌عیار، مثل فلسفه‌ی لائو زه و

جوُانگ زه، از دسترس درک عمومی دور ماند و تنها از همدلی یک اقلیت فکری برخوردار شد. این وجه بی‌اعتنایی به زندگی، گوشه گرفتن از جهان، با رمز هفت مرد فرزانه در نیستان نشان داده می‌شود. از باستان، عناصر اندیشه‌ی مشترک با این را در غرب، و خصوصاً در یونان و روم، می‌توان یافت. این شکل عالی‌تر اِپیکوُریسم هنوز در اروپای غربی، و خصوصاً در فرانسه دیده می‌شود، اما شاید آن را در آمریکا و روسیه‌ی شوروی نوعی رذیلت بدانند. درست‌تر بگوییم، این عنصر با جان ژاپنی نیز بیگانه است، و اشتیاقی که اقلیت به آن دارد فرصت فعلیت یافتن را پیدا نمی‌کند، برای این که تمایل اکثریت مانع آن است. وانگهی ، حتا در منطقه‌ی شرقی، روند تناسخ‌گرایی در هند قابل‌توجه‌تر است، و آن‌جا به جای زاهدان ـ چینی، «فقرا» را می‌یابیم.

در فلسفه‌ی لائو زه و جوُانگ زه یک عنصر اندیشه می‌بینیم که همانند عنصر شاخص علم است که جنبه‌ی بی‌جان طبیعت را بازمی‌شناسد، چنان که در سخن لائو زه نمادین شده بود: «قانون عالم، بی‌جان است [بدون رِن] ،[6] زیراکه همه چیز را همچون سگان پوشالی می‌بیند.»،[7] و نیز حاوی یک عنصر ـ نفی ـ هستی ـ انسان است. در مقابل این، جان ژاپنی به اندیشه‌هایی نظر دارد که می‌توان آن‌ها را در زندگی انسان به طور مجسم و ملموس به کار برد. جستجوی بی‌اعتنای ـ حقیقت، که مستقلاً از یک چنین استلزام‌هایی فهمیده می‌شود، برای بیش‌تر ژاپنی‌ها جاذبه‌یی نداشته و نمی‌تواند داشته باشد. مثلاً، در عصر مِی‌جی (۱۸٦۷-۱۹۴۵)، آن علوم عملی که خاستگاه انگلیسی ـ آمریکایی داشتند مسلط بودند. با این‌همه، این نکته کنجکاوی‌برانگیز بود که پس از آن‌ها نظام‌های فلسفی ـ با خاستگاه آلمانی در ژاپن رواج یافتند، و

آن‌هایی که خاستگاه انگلیسی- آمریکایی داشتند میدان را خالی کردند. چرا؟ حقیقت این است که نظام‌های آلمانی را به چشم چیزی مانند عرفان یا چیزی شبیه اندیشه‌ی دینی نگاه می‌کردند، که هدف‌شان رستگاری وجود انسان بود. شاید بتوان گفت که منش عقلی آن‌ها، مثل نظام‌های دانش، از فهم عمومی ژاپنی‌ها دور ماند. این درباره‌ی فلسفه‌ی نیشیدا نیز درست است. در آخرین تحلیل، معرفی فرهنگ بیگانه به ژاپن بایک کنش خاص استحاله مشخص شده است.

اصول اخلاقی، که می‌توان آن را راه یا طریقت نامید، آشکارترین نقش را در اندیشه‌ی ژاپنی بازی کرده است. اما این معنی راه تا حدی از آن چه در کلام کُنفوُسیوُس آمده متفاوت است: «اگر مردی در بامداد راه را بیاموزد شاید در شامگاه بدون افسوس بمیرد.»[۸] این نه به فلسفه‌یی که در حقیقتِ مطلق پژوهش می‌کند شبیه است و نه به اعتقاد دینی می‌ماند که مقصدش رستگاری انسان است. به یک معنا، این یک اثرپذیری تمام‌عیار است که چون ناعقلانیت‌هایِ حاضرِ در تمام عالم را چیزهایی ناگزیر می‌داند به آن‌ها تن می‌دهد. علاوه بر این، نماینده‌ی نوعی روشن‌شدگی است که تمام عناصرِ عقل‌گریزِ عالم را در خودِ خود می‌گنجاند. این امر یک سرشت فردی خالص داشته مستلزم هیچ‌گونه کلیتی نیست. در ژاپن، این را به مثابه‌ی آرمان منش سازی دانسته‌اند، و توده‌ی ژاپنی برای پیروانِ تربیت رواقی که راه را جستجو می‌کنند احترام قائل بوده است. منزلت آیین بودا و آیین کُنفوُسیوُس را در ژاپن باید با توجه به راه ژاپنی برآورد کرد. در این معنا مکتب ذِن یک نقش اساسی در اندیشه‌ی ژاپنی بازی می‌کند.

جان ژاپنی، که پیش از این از آن بحث شد، در حوزه‌ی علم بازتابی دارد که در دو نکته به چشم می‌خورد: یکی در تأکیدی که بر علم کاربردی می‌کند، و دیگری در غفلت‌اش از مطالعه‌ی خردگرا، انتزاعی و بنیادی. مردم توجه کافی به شأن و سرّ تحقیق علمی نشان می‌دهند، اما نمی‌توانند جوهر آزادی دانشگاهی را، که در درجه‌ی اول خاستگاه اروپایی دارد، درک کنند.

همان طور که در ابتدای این مقاله گفته شد، خردگرایی اروپایی قهراً به گرفتاری جهان‌گستر ِ امروز انجامیده است. شرق تاکنون مجبور شده که فرهنگ غربی را به یک شیوه‌ی منفعل پذیرفته آن را به کار برد و فرهنگ خاص خود را بازسازی کند تا با الگوی غربی سازگاری کند. در میان عناصر بومی ژاپن خیلی چیزها هست که برای یک چنین قصدی نامناسب بوده‌اند. اما باید توجه داشت که جنبه‌های خردگرا و سیستماتیک تفکر اروپایی نمی‌تواند کلّ معیار ارزش زندگی انسان باشد. در سنت اندیشه‌ی شرقی و خصوصاً اندیشه‌ی ژاپنی، عناصری از اندیشه را که با عناصر فرهنگ اروپایی کاملاً بیگانه، یا مکمل آن‌اند فراوان حفظ کرده‌اند. تاکنون این وضع از چشم خود شرقی‌ها، و از طرفی چون چندان ارج و قربی هم نداشته، از داوری گرایش جهانی هم دور مانده است. اما اکنون، در پرتو ِ مشکل جهان ِ کنونی، بررسی دقیق ِ امکاناتی که در اندیشه‌ی شرقی هست ضروری است.

مشخصه‌ی وجه غربی ِ زیست، رویارویی آن با اوضاع بیرونی، و مسلح بودن انسان در برابر آن است. این انزوای فرد همان خاستگاه فردگرایی اروپایی است. اما ما در تمدن غربی یک لحن ِ خشکی و ناآرامی می‌بینیم. در مقابل این، انسان شرقی فرزانگی ظریفی دارد که می‌تواند خود را با اوضاع

طبیعی سازگار کند تا برای زیست انسانی خود آسایش و آسوده‌یی پدید آورد.
مسلماً مشکل روحی تمدن غربی ناشی از بستگی زیاده از حد آن به اوضاع مصنوعی است. به طور کلی، هر چه ثبات خوش‌بختی زندگی انسان کم‌تر باشد وابستگی‌اش به اوضاع بیرونی بیش‌تر است. از این رو، وجه ژاپنیِ تفکر پیوند نزدیک‌تری به خوش‌بختی دارد، برای این که آرمان‌اش رسیدن به اتحاد کامل انسان و طبیعت، و در نتیجه، دستیابی به راه حلّ هرگونه بیگانگی آن‌ها با یکدیگر است. یقیناً از این خصلت ژاپنی هیچ نظام خردگرایانه‌ی علم و فلسفه پدید نیامده، اما به درجه‌ی بالایی از تعالی در هنرهای زیبا انجامیده است. ژاپنی‌ها طبعاً گرایش به هنرهای زیبا دارند، خواه نو و خواه کهنه، و همیشه نیز آماده درک ارزش آن‌ها هستند. در ژاپن احساس ظرافت در هر جنبه از زیست انسانی منعکس است.
این حقیقت در تاریخ جهان یکّه و ممتاز است که در یک گوشه‌ی شرق شکل ممتازی از فرهنگ پرورش یافته که کم‌ترین میزانِ پریشانی بیرونی بر آن اثر داشته است. اما ژاپن مدرن در فرایند تغییر شکلِ مدام است. اکنون، ما در ژاپن با این گرایش خطرناک روبه‌روییم که عناصر خاص فرهنگ خود را نسنجیده نادیده می‌گیرد به این قصد که با الگوهای تمدن غربی سازگار شود. در عوض، به نظر می‌رسد که نیاز عاجلی به جستجوی راه‌های ممکن وجود دارد که عناصر فرهنگی ژاپن شاید در آن به حل معضل جهانی امروز یاری کنند.

اظهار نظر میاموتو شوسون

مایلم چند نکته‌یی درباره‌ی مقاله‌ی دکتر یُوکاوا بنویسم. اول مربوط است به

این سخنش: «جان ژاپنی در غالب موارد مناسب تفکر انتزاعی نیست و فقط به چیزهای محسوس علاقه نشان می‌دهد، و همین خود خاستگاه ِ برتری ِ ژاپنی‌ها در هنر ِ فنی و هنرهای زیبا است.» یُوکاوا جای دیگر از «عقل‌گریزی [یا، ناعقلانیت] ژاپنی» و «کم‌داشت‌شان در زمینه‌ی انتزاع» سخن می‌گوید. می‌خواهم برای پرهیز از هرگونه ادراک نادرست در میان اعضای غیرژاپنی کنفرانس به نادرستی این دیدگاه اشاره کنم و نشان دهم که بزرگی هنر ژاپنی صرفاً در «عقل‌گریزی» یا ناعقلانیت آن نیست. شالوده‌ی هر هنر بزرگی بر مشاهده‌ی متوازن و دقیق محیط و نفوذ در عمق طبیعت است. برای ادراک و بیان هنر به میزان معینی از انتزاع و فرایند ِ عقلی ِ اندیشه نیاز است.

در هنر ژاپنی چشمی راکه در دَرْمَه (دَرْمَه چَکشوُ؛ به ژاپنی، هوْگِن) نفوذ می‌کند ذاتی ِ هنر دانسته‌اند. در حقیقت نقاشان بزرگ، مثل کانو موتونوبوُ و اخلاف‌اش دَرْمَه چَکشوُ [چشم دَرْمَه] را به عنوان جزیی از اسم‌شان به کار می‌بردند.

در آیین بودا، دَرْمَه چَکْشوُ مقام اول ورود بیکْشوُ [رهرو] به جریان ِ ساتوری بودا است. دیدن و دریافتن چیزهاست در سرشت حقیقی‌شان، درست چنان‌که هستند [کماهی دیدن]. این کار، عقل‌گریزی ِ محض یا شهود نیست، بل‌که مشاهده‌ی متوازن و دقیق طبیعت است. شالوده‌ی هنر، که جهانی است، بر این است و در عمیق‌ترین سرچشمه‌ی فرهنگ انسانی نه شرق هست و نه غرب، بل‌که فقط حقیقت، نیکی، و زیبایی هست.

این شالوده‌ی جهانی ِ هنر ِ ژاپنی را باید به خاطر دید متوازن‌اش در زمینه‌ی این موضوع در نظر گرفت. همین عنصر جهانی بود که چنین مردانی را

به هنر ژاپنی جلب کرد، کسانی چون ای. فِنولوسا،[۹] استاد آمریکایی منطق و بعداً زیبایی‌شناسیِ دانشگاه سلطنتی توکیو در ۱۸۷۸، و دکتر دابلیو. اس. بیگلو،[۱۰] حامی غربیِ هنر. آنان کلیت یا جهانی بودن را در هنر ژاپنی دیدند، و هنگامی که در التهابِ نشان دادن این نکته‌ایم که چه صفات یا نشانه‌هایی خاص جان ژاپنی است، نباید از این جنبه [جهانی بودن]، ورای شرق و غرب، ژاپنی و غیر ژاپنی، غافل باشیم.

دوم، یوُکاوا می‌گوید ویژگیِ «عقل‌گریزیِ ژاپنی» «غفلت کامل از جایگزینه‌های مکمل» است، و [به نظر او] اصلاً نمی‌توان نشانی از وجه انتزاعی تفکر در میان ژاپنی‌ها یافت [چرا که به طور کلی] «برای آنان هر نظام عقلیِ اندیشه بیش از یک چیز مرموز نیست که کنجکاوی فکری آنان را ارضا می‌کند.»

سیصد سال طول کشید تا آیین بودا، بعد از معرفیش در ۵۳۸ م به ژاپن، نظریه‌های فلسفی شین‌گون و تِن‌دایی را پدید آورد، و باز بیش از ۶۰۰ سال طول کشید تا متفکران اصیل بودایی ژاپنی را، مثل هوْنِن، شین‌ران، دوْگِن، و نیچی‌رِن، پدید آورد. اما، از وقت مدرن شدن ژاپن، که در ۱۸۶۸ آغاز شد، کم‌تر از نود سال طول کشید تا بر راه‌های تمدن غربی مسلط شود و به یک سطح اندیشه‌ی عقلی و علمی برسد که دانشمندانی چون نوگوُچی، یوُکاوا و دیگران را بپرورد. دلیل این تکامل نسبتاً سریع چیست؟ علتش این است که پرورش جان ژاپنی، دانسته و ندانسته، یا شاید بتوان گفت به طور وجودی یا جوهری، از راه جریان‌های خردگرایانه‌ی تفکر بوده و به کمال رسیده است. علاوه بر فرقه‌های تِن‌دایی و شین‌گون، رین‌زایی هم از شاخه‌ی ذن در

دولتْ‌مردان، جنگجویان، و روشن‌اندیشان تأثیر بسیار داشت؛ و فرقه‌ی سوْتوْ ـ ذِن، که دوْگِن آن را بنیاد نهاد، و مکتب شین، که شین‌ران آن را بنیاد نهاد، نیز عمیقاً بر الگوی اندیشه و زندگی توده‌ی مردم اثر گذاشتند.

می‌خواهم یک نمونه از این حقیقت بیاورم که آیین بودا تفکر عقلی را هم می‌پرورد و تنها به شهود متکی نیست، از این رو به اختصار می‌پردازم به یکی از مهم‌ترین اصطلاحات اندیشه‌ی بودایی ژاپنی، یعنی دوْری،[۱۱] که شاید بتوان آن را به عقلی، خرد، یا اصل ترجمه کرد.

دوْری مشتق از دوْری (یا، یوُکْتی) ـ چهارگانه‌ی مکتب ویگیانه‌وادَه است. (یوُکْتی یعنی یکتایی «وحدت» یا «راه وصل».)[۱۲] دوْری چهارگونه است:

۱. اصل ـ نسبت یا اضافه (اَپِکشا)[۱۳] در مادْیَمیکه.
۲. اصل نسبت ـ علّی ـ (کاریه ـ کارَنه)[۱۴] بودایی، که بر شرایط کنش ـ شرطی تأکید می‌کند. این اندیشه از مکاتب ـ اَبی‌دَرْمَه می‌گذرد و به مکاتب ویگیانه‌واده و هوُا ـ ین (کِه گون) می‌رسد؛
۳. روش منطقی ـ بازشناخت (اوُپَه‌پَتّی ـ سادَنه) بودایی؛[۱۵] و
۴. جستجوی بنیاد ـ منطقی ـ حقیقت (دَرْمَتا).[۱۶]

اگر چه دوْری ـ چهارگانه، یا چهار راه تفکر فلسفی، در شیوه‌ی زندگی ژاپنی مؤثر بود، دوْری چهارم، یعنی هوْن‌دوْری، نیاز به توضیح دارد.

برای نمونه، شین‌ران مقاله‌یی درباره‌ی این موضوع نوشت به نام «جستاری در بیان دَرْمَتا» (جی‌نِن هوْنی شوْ)[۱۷]، که در آن می‌گوید «این دَرْمَتا سوگند رهاننده‌ی خود آمیدا است»، و «آمیدا بودا وسیله‌یی است که ما از آن

طریق به دریافت ِ اصل ِ (دوْری) دَرْمَا می‌رسیم.» همچنین شین‌ران سوگند رهاننده‌ی آغازین ِ آمیدا را به نادویی وصف می‌کند.

راه میانه یک اصل عملی زندگی است که ارزش زنده‌ی خود چیزها را در جای درست و لحظه‌ی مناسب‌شان [کماهی] می‌بیند. چون شالوده‌ی این راه یک منظره‌ی ِ دَرندشت است بر این اساس بینشی را در گستره‌یی بی‌نهایت امکان‌پذیر می‌کند. اصطلاح « شهود » یک کار می‌کند و یک کار نمی‌کند: یعنی هم این بینش را که، در یک منظر متوازن ِ کلّ، در حقیقت ِ حیاتی نفوذ می‌کند، شامل می‌شود و هم نمی‌کوشد که از راه تحلیل به حقیقت ِ خود ِ شیء برسد. برای گرفتن، یعنی فهمیدن ِ این لحظه‌ی متغیر ِ واقعی، [و] تحلیل عقلی ِ این کلّ، یک تلاش ِ بی‌خستگی ِ اراده که با آرامش و پایداری استمرار یافته ضرورت مطلق است. راه میانه یک چنین اصل عملی ِ تلفیق است.

نادویی (اَدْوَیه) نفی ِ اضداد و دیدگاه‌های متناقض است، هم‌چنین طرد ِ نفی نیست‌انگارانه نیز است. « بی‌مقام » [لامکان ؟]، « تُهیّت » (شونْیَتا) خوانده می‌شود، اما این نیست‌انگاری (نیهیلیسم) نیست. یک اصل پویای حیات است که می‌گذارد شدنی که پیشرفتی بی‌نهایت دارد تحقق یابد. از آن رو آن را نادویی خوانند که جفت‌های اضداد را نفی می‌کند، اما خود اضداد هم پیشرفت بی‌نهایت دارند؛ و بنا بر این، اگر چه [نادویی] یک کنش فرایند ِ نفی است، اما مقایسه، اندازگیری، محو، انتزاع، فرض، و کلیت‌سازی را شامل می‌شود.

نادویی نامی برای شهود ِ محض نیست، زیرا که دلبسته‌ی خود ِ شهود نشدن، امری حیاتی است. از آن‌جا که راه میانه، نادویی و تُهیّت، این جنبه‌ی

جامع و کلی را دارند گاهی آن‌ها را « نگفتنی » می‌نامند، بااین‌همه هیچ یک از این‌ها مطلق‌گرایی نیست. این مهم‌ترین نکته و امر حیاتی است که باید به یاد داشت. شین‌ران در برشماری چهل و هشت جفتِ اضداد آن فرایند عقلی را که درگیرِ رسیدن به اصل نادویی است این گونه نشان می‌دهد: ناگهانی و تدریجی، افقی و عمودی، برتر و فروتر، خالص و آمیخته، مستقیم و انحرافی، عقلی و ناعقلی، ناگسسته و گسسته، استمرار و نااستمرار، اراده‌ی خود و دنبال کردن اراده‌ی کسی دیگر، انتقال و ناانتقال، خودْنیرو و دیگرْنیرو، و مانند این‌ها. در سوره‌ی وِی‌لانگ سی و شش جفت اضداد برشمرده می‌شود.[۱۸] به این ترتیب شین‌ران جریان اصلی تفکر بودایی را در باب دَرْمَه، راه میانه، و نادویی دنبال کرد.

دوْگِن از نادوییِ عمل و ساتوری سخن می‌گوید، و زندگی‌اش را وقف جستجوی معنای فلسفیِ حقیقیِ دَرْمَه کرد.

شین‌ران، گرچه بی‌قرارانه جویای خیر بود، بینش عمیقی به شرِّ ذاتی سرشت انسان داشت. در نتیجه، روشن‌گری او از دَرْمَه-یوُکْتی رنگ قوی عمل دینی و سوگند داشت، حال آن که دوْگِن به سوی تحقق زنده‌ی دَرْمَه، [یعنی] سرشت حقیقی اشیا، رو آورد و یک شعر فلسفی در عالم حقیقت نگاشت که در مقام شاعر-فیلسوف در یادها ماند. اولی [روشنگریِ شین‌ران] در ایمان واقع‌گرایانه‌اش روحی است؛ و دومی [شعر فلسفی دوْگِن] در واقعیت تحقق یافته‌اش فلسفی است. اما، فهم هر دو از دَرْمَه-یوُکْتی عقلی است، و هر دو حس زیبایی‌شناختیِ واقعیت را در ما برمی‌انگیزند.

دکتر سوزوکی سال‌ها به روشن‌گری شهود رین‌زایی پرداخته است، اما

اندیشه‌ی فلسفی و عقلی شین‌ران و دوْگِن چشم به راه مفسرانی برای غرب است.[۱۹]

در پایان باید گفت که اگرچه یک سیستم فلسفه و علم به شکلی که در غرب هست در ژاپن نبوده است، با این‌همه آیین بودا جان ژاپنی را قرن‌های بسیاری در تفکر عقلی پرورانده است.

بریده‌ی زیر از یک مقاله دکتر سوزوکی که در کنفرانس ۱۹۵۹ ارائه شده بیان عالی تفاوت کمابیش نوعیِ میان خاور دور و غرب در روش کلی تفکر است که تقریباً ضروری بود که در دسترس خواننده‌ی این کتاب قرار گیرد. البته، باب چالشِ این اظهار نظر باز است؛ اما، به نظر می‌رسد که از یک طرف شیوه‌ی تفکر بسیاری از خاوردوری‌ها را نشان می‌دهد، و از طرف دیگر هم چند و چون فکر کردن غربی‌ها را. آن بند این‌جا آورده می‌شود به این دلیل که بحث قبلی به غرب پرداخته است، و این مکمل آن است.

دست‌کم یکی از تفاوت‌های بنیادیِ شیوه‌ی تفکرمیان شرق و غرب در این است که جان غربی بر جنبه‌ی دوئیانه‌ی[۲۰] واقعیت تأکید می‌کند و جان شرقی اساساً گرایش به نادویی یا اَدْوَیتیستی دارد. اَدوَیتیسم[۲۱] همان مونیسم[۲۲] (یک‌گرایی) نیست؛ یک‌گرایی فقط می‌گوید که واقعیت نادوئیانه است و محدود می‌کند، حال آن که اَدوَیتیسم مسأله را باز می‌گذارد، و از هر گونه بیان محدود درباره‌ی واقعیت خودداری می‌کند. نه ـ دو است، که این همان یک نیست. هم آری و هم نه است، با این همه نه این است و نه آن دیگری است.

غرب در جهانی زندگی می‌کند که به دو اصطلاح تقسیم شده است:

شناسه‌گر و شناسه،[۲۳] خود و نه ـ خود، آری و نه، خوب و بد، درست و نادرست، راست و ناراست. بنابراین منطقی‌تر یا علمی‌تر است که آن‌جا آری نمی‌تواند نه باشد و نه نمی‌تواند آری باشد، آن‌جا چارگوش مثلث نیست، آن‌جا یک دو نیست، آن‌جا «من» و «تو» جاودانه از یک‌دیگر جدایند و هرگز نمی‌توانند با هم بیامیزند. آن‌جا خدا آفریننده است و آفریده همیشه آفریده باقی می‌ماند، آن‌جا «پدر ما ... در آسمان است» و ما میرندگان بر خاک می‌خزیم. جان غربی بیزار است از فراپندارها (پارادوکس‌ها)، تناقض‌ها، ابهامات، عقل‌گریزی، تهیت، و خلاصه، از هر چیزی که روشن نیست و تعریف دقیق ندارد، و تعیّن‌پذیر نیست.

اما اَدوَیتیسم مفهوم چندان روشنی نیست، و من دلم می‌خواهد اصطلاح دیگری به‌کار برم که موضع‌ام را مشخص‌تر می‌کند. وقتی که می‌گویم واقعیت دوئیانه نیست، و یک جهان ِ شناسه‌گر و شناسه غایی نیست، و چیزی هست که نه از شناسه‌گر (ذهنی) است و نه از شناسه (عینی)، و باز، این چیز را نباید در هیچ مقوله‌یی که از مفهوم دوئیانه‌ی شناسه‌گر و شناسه زاده شده گنجاند، شاید مُهر عارف بودن به من بزنند، عارفی که دستاوردهایش از نظر علمی قابل‌قبول نیست. معنی این حرف هر چه باشد، آن عارف یک تجربه‌ی ملموس، و بسیار مثبت از واقعیت فرجامین دارد که به نظر او نمی‌توان آن را بنا بر قواعد ِ معمولی ِ تفکر منطقی به شکل مفهوم درآورد. منطق، آن طور که ما می‌فهمیم، محدودیت خود را دارد و نمی‌توان توقع داشت که هر ماهی‌یی را به دام بیاندازد.

تمام تجربه‌های حسی ما محدود و متناهی‌اند، و خردی هم که بر

شالوده‌ی آن‌ها نهاده شده محدود و نهایت‌پذیر است. آن‌ها همه به جهانِ شناسه‌گر و شناسه، دیدن و دیده، تفکر و اندیشه، یعنی به جهان دویی‌ها، تعلق دارند. این‌جا واقعیت همیشه تابع جدایی است؛ هرگز در چنینی یا هستی، یا جامعیت‌اش گرفته یا فهمیده نمی‌شود. منطقیان و دانش‌مندان از واقعیت در وجهِ به‌ناگزیر جدا شده و بنا بر این محدود شده‌اش بحث می‌کنند. از این رو، همیشه پس از مطالعات و اندازگیری‌های‌شان یک چیزی باقی می‌ماند. آن‌ها از این چیز آگاه نیستند؛ در واقع اصرار دارند که دیگر چیزی باقی نمانده، و آن‌ها هر چه را که بخواهند مطالعه کنند دارند. آن‌ها حتا تا آن‌جا پیش می‌روند که می‌گویند اگر چیزی باقی مانده آن‌ها با آن هیچ کاری ندارند، چون نمی‌شود آن را با خاک‌انداز منطق‌شان جمع کرد.

در واقع، جان‌هایی هستند که هرگز نمی‌توانند از این دقت‌های منطقی کذایی و اندازه‌گیری‌های ریاضی راضی باشند، زیرا که آن‌ها این احساس یا حس را دارند که یک چیزی هست که مدام توجه آنان را به خود می‌طلبد و هرگز نمی‌توان آن را «به دقت» تعیین کرد. این چیزی را بودلر به «خارِ فولادینِ بی‌نهایت» وصف می‌کند. آن‌ها نمی‌توانند آرام بگیرند مگر این یک چیز آرامش‌سوز را عملاً به همان شیوه‌یی در دست‌های‌شان بگیرند که ما یک تکّه سنگ را برمی‌داریم یا به آواز پرنده گوش می‌دهیم. هر نامی که به این چیز اسرارآمیز بدهیم ــ یعنی خدا یا حقیقت فرجامین، یا مطلق، یا آتمن، یا خود، یا بَرَهْمَن، یا دائو، یا آسمان، یا عقل، یا بی‌نهایت، یا تهیت، یا هیچ ــ همیشه به شکل سر درگم کننده‌یی پیش روی ما یا پشتِ دوییِ «من و تو» یا دوییِ خود و نه‌ـخود، یا شناسه‌گر و شناسه، یا خدا و آفرینش هست.

یادداشت‌ها

1. Yukawa Hideki

2. distortion

3. potulation

4. complementary alternative

۵. mentality، می‌توان ذهن، و ذهنیت هم گفت. م.

۶. ren / jen. ظاهراً r / j صدایی است که دامنه‌ی آوایی‌اش «ر» و «ج» و «ژ» را می‌پوشاند. م.

۷. دائو دِه جینگ، دفتر ۵. ← ع. پاشایی، دائو: راهی برای تفکر، تهران ۱۳۷۷، صص ۱۳۳-۳۴. م.

۸. لُون یوُ، [سخنان کُنفوُسیوُس] دفتر چهارم، ۸.

9. E. Fenllosa

10. Dr. W. S. Bigelow

۱۱. دوْ (dō) در دوْری همان واژه‌نگاری چینی دائو است، و ری، عقل، یا [اصل] قانون اشیا است. پروفسور وینگ ـ سیت چَن واژنگاری ری (به تلفظ چینی، لی) را به درست‌ترین صورت، به این شکل تعریف می‌کند: لی را به معنیِ شکل، بافت، کیفیت یا سرشت اشیا دانسته‌اند، و معنی عقل یا قانون یک شیء یا اشیا را کسب می‌کند.» (فلسفه شرق و غرب، ۴، ش ۴ [ژانویه‌ی ۱۹۵۵]، ص ۳۲۸). چَن با تعبیر جوزف نیدهام

از لی به مثابه‌ی «سازمان‌دهی» و «اصل سازمان‌دهی» نیز همسو است. دو نمونه از ژاپن می‌آورم: مورخ مشهور، کیتاباتاکه چیکافوُسا (۱۲۹۳_۱۳۵۴)، مؤلف جین‌نوْ شوْتوْکی (گزارش‌های جانشینی مشروعِ پادشاهان الهی)، دوْری را در بیان فلسفه‌ی تاریخش به عنوان مفهوم بنیادی به کار برد؛ و در دوره‌ی معاصر، دکتر آمانو تِیی‌یو؛ همکار نیشیدا در دانشگاه کیوتو و وزیر پیشین آموزش و پرورش، این را به عنوان بن‌مایه‌ی اصلی در کتابش به نام دوْری نو کان‌کاکوُ (حسِ عقل) به کار برد. دوْری در میان دانشمندان بودایی آن روزها واژه‌یی بود که کاربرد عمومی داشت، و هوْنِن، شین‌ران، دوْگن، نیچی‌رِن و مانند این‌ها هم آن را به کار برده‌اند. (به مقاله‌ی میاموتو سوْشون در همین کتاب نگاه کنید. م.)

۱۲. yukti همریشه است با «یوگا» و «یوغ» فارسی. م.

13. apekṣa

14. kārya-kārana

15. upapatti-sādhana

16. dharmatā-yukti

17. Jinen hōni shō

18. See Christmas Humphreys, *Studies in the Middle Way*, (London: Luzac & Co., 1948), p. 90.

۱۹. فرقه‌ی سوْتوْ ذن، که دوْگن آن را بنیاد نهاده، از دانشگاه بودایی کومازاگا در توکیو حمایت می‌کند.

20. dualistic

21. advaitism

۲۲. monism. می‌توان آن را یک‌گرایی، وحدت‌گرایی و توحید هم گفت. م.

۲۳. شناسه برای object و شناسه گر برای subject. م.

سوزوکی دایستز تی‌تارو[1]

عقل و شهود در فلسفه‌ی بودایی

۱

بوداییان عموماً برای شهود[2] یا فراشناخت لغت پرَگیا[3] را به کار می‌برند و برای «عقل» یا فهم نظری، ویگیانه[4] را. ویگیانه و پرَگیا همیشه در تقابل بوده‌اند.

به نظر نمی‌رسد که مصطلحاتی که معمولاً در فلسفه پذیرفته شده برای بیان آن‌چه من در دل دارم کافی باشد، اما هر کاری که بتوانم می‌کنم که مفهوم بودایی ـ «شهود» را روشن کنم، و همین طور هم مفهوم «عقل» را.

پرَگیا از ویگیانه فراتر می‌رود. صفت ویگیانه هم، که کارکردش در جهان

حس و عقل است، دویی است به این معنا که یکی هست که می‌بیند و آن دیگری که دیده می‌شود، و این دو در تضاد و اختلاف‌اند. در پرَگیا، این دویی یا اختلاف صورت نمی‌گیرد: آن‌چه دیده می‌شود و آن که می‌بیند یکی‌اند؛ بیننده، دیده [دیده شده] است و دیده، بیننده. پرَگیایی که مثل ویگیانه، به دو عامل تقسیم شود، دیگر پرَگیا نیست. پرَگیا به خود خشنود است. تقسیم کردن صفت ویگیانه است، حال آن که پرَگیا درست ضد آن است. پرَگیا خودْشناختِ کلّ است، در مقابل ویگیانه که خود را با اجزا سرگرم می‌کند. پرَگیا اصلِ کُل‌ساز است، اما ویگیانه همیشه تجزیه می‌کند. اگر پرَگیا پشتِ ویگیانه نباشد از ویگیانه کاری برنمی‌آید؛ چون که اجزا، اجزایِ یک کلّ‌اند و هرگز به تنهایی وجود ندارند، که اگر وجود می‌داشتند دیگر اجزا نبودند، حتا بگو وجود نمی‌داشتند. توده‌های محض معنایی ندارند و از این‌جاست که در فلسفه‌ی بودایی می‌گویند همه‌ی دَرْمَه‌ها[5] (مفردات، عناصر)، موقعی که وجودهای فردی به شمار آیند، آتمَن[6] ندارند. آتمن یک اصل یگانه کننده است، و غرض این است تا زمانی که دَرْمَه‌ها را بدون ارجاع به چیزی که آن‌ها را یگانه می‌کند تصور کنیم، آن‌ها فقط اجزای جدا از هم‌اند، یعنی نیست‌اند. این جا به پرَگیا نیاز است تا آن‌ها را به هم پیوسته، روشن و معنادار کند. مفهوم بودایی ِ نپایندگی و رنج را نباید صرفاً از دیدگاه اخلاقی و پدیده‌شناختی تبیین کرد. یک زمینه‌ی معرفت‌شناختی (اپیستمولوژیک) هم دارد. اگر پرَگیا نباشد ویگیانه می‌کُشد؛ ویگیانه کارش فردیت دادن است، به این معنی که با جدا کردن هر فرد از دیگران، آن‌ها را نپاینده و تابع قانون کَرمَه می‌کند. از پرَگیا است که همه‌ی دَرْمَه‌ها از یک دیدگاه یگانه مشاهده‌پذیرند و حیات و معنایی تازه کسب می‌کنند.

پرَگیا همیشه جویای یکتایی یا وحدت در بزرگ‌ترین مقیاس ـ ممکن است، تا آن‌جا که به جز این یکتایی، یکتایی دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ از این رو، بیان‌ها یا سخن‌هایی می‌آورد که طبعاً ورای نظم ـ ویگیانه است. ویگیانه این سخن‌ها را تابع تحلیل عقلی می‌کند، و سعی می‌کند بنا بر سنجه‌ی خاص خودش چیز فهم‌پذیری در آن‌ها پیدا کند، امّا نمی‌تواند، به این دلیل آشکار که پرَگیا از جایی شروع می‌کند که ویگیانه نمی‌تواند در آن نفوذ کند. از آن‌جا که ویگیانه اصل اختلاف (دویی) است هرگز نمی‌تواند پرَگیا را در یکی بودن‌اش ببیند، و دلیل‌اش همان سرشت ـ ویگیانه است که پرَگیا برایش کاملاً گیج‌کننده است.

برای روشن کردن این نکته بیایید ببینیم پرَگیا، موقعی که به حال خود گذاشته شود و ویگیانه در آن دخالتی نکند، کلامش چه گونه است. یک جمله که خیلی هم عمومیت دارد این است: « من نه من‌ام، پس من، من‌ام. » این یک نخ اندیشه است که از میان سوره‌های بودایی معروف به پرَگیاپارَمیتا[۷] می‌گذرد. ترجمه‌ی چینی این سوره‌ها ششصد « مجلد » است. در سوره‌ی الماس[۸] متعلق به گروه پرَگیاپارَمیتا، این سخن را داریم: « آن‌چه به پرَگیا معروف است پرَگیا نیست، هم از این‌جاست که به پرَگیا معروف است. »[۹] این را وقتی به زبان معمولی برگردانیم به این شکل درمی‌آید: « دستم خالی است، نگاه کن، بیل به دست دارم. »[۱۰] « مردی از روی پل می‌رود، پل می‌رود نه آب. »

باز به شیوه‌ی دیگری، « منطق ـ پرَگیا » شاید این را از ما بطلبد: « این را نگو چوبدست؛[۱۱] اگر بگویی، اثبات است؛ اگر نگویی، نفی است، جدا از اثبات و نفی چیزی بگو، زود، زود! » این‌جا یادآوری این نکته مهم است که

پرَگیا می‌خواهد بیانش « زود » گرفته شود، از این رو بین این دو یک لحظه فرصتِ تفکر یا تحلیل یا تفسیر به ما نمی‌دهد. به این دلیل پرَگیا را بارها به برق آذرخش یا به جرقه‌یی که از برخورد دو سنگ چخماق می‌جهد تشبیه کرده‌اند. « زود بودن » اشاره به پیشرفتِ زمانی نیست؛ به معنی بی‌واسطگی، نبود حساب‌گری، اجازه ندادن به گزاره‌ی میانجی، نرفتن از مقدمات به نتیجه است.[۱۲] پرَگیا یک کنش خالص، یک تجربه‌ی خالص است. اما یادمان باشد که این‌جا یک کیفیتِ شناختیِ متمایز هست که واقعاً مشخصه‌ی پرَگیا است، به این معنا که پرَگیا غالباً به شکل یک کنش شهودی [یا، فراشناخت] در نظر گرفته می‌شود ــ که تعبیر آن را باید به شکل کامل‌تری بررسی کرد.

برگردیم به فراپندار (پارادوکس)ِ چوبدست، یعنی به موقعی که استاد فلسفه‌ی بودایی چوبدست را بلند کرد و تعریف آن را خواست، که نه از روی تعقل باشد و نه با روش عینی، این اتفاق افتاد: یکی از میان جمع بیرون آمد، چوبدست را گرفت، از وسط نصفش کرد، و بی آن که لب از لب باز کند، از اتاق بیرون رفت. وقت دیگر به این سوآل این طور جواب دادند: « من به آن چوبدست می‌گویم. » ممکن بود جواب سوم این باشد: « من به آن نمی‌گویم چوبدست. »[۱۳]

چوبدست یکی از چیزهایی است که استادان وقتی به « تالارِ دَرْمَه » می‌آیند با خودشان دارند و طبعاً موقعی که درگیر بحث‌اند از آن بارها استفاده می‌کنند. اجازه بدهید چند نمونه‌ی دیگر هم در زمینه‌ی چوبدست بیاوریم.

روزی رهروی از استادی از کلیت بودی[۱۴] (روشن‌شدگی) پرسید، که استاد چوبدستش را برداشت و دنبالش کرد. رهروِ حیرت‌زده پا به فرار

گذاشت. استاد گفت « چه فایده دارد؟ موقعی هم که بعدها استاد دیگری را ببینی باز سرِ این موضوع با او جر و بحث می‌کنی. » این داستان واقعاً نمی‌خواهد تعریف پرَگیاییِ چوبدست را پیدا کند، اما اتفاقاً چوبدست بیرون می‌آید و تعریفش را عرضه می‌کند. همان استاد در موقعیت دیگری به چوبدست اشاره می‌کند. او یک روز، چوبدست‌اش را پیش شاگردان گرفت و گفت « این سی سالی را که در این عزلتگاه کوهستانی زندگی می‌کنم، چه قدر از عمرم را مدیون این چوبدست‌ام! » رهروی پرسید « این چه قدرتی است که شما به آن مدیونید؟ » استاد گفت، « موقعی که در راه‌های کوهستانی می‌رفتم، موقعی که از نهرهای کوهستان می‌گذشتم، هر جور که می‌شد تکیه گاهم بود. »

بعدها روزی استادی این را شنید و گفت « اگر من به جای او بودم، چنین حرفی نمی‌زدم. » رهروی پرسید « شما چه می‌گفتید؟ » استاد بدون هیچ حرفی از کرسی پایین آمد و عصازنان رفت.

اُوم‌مون (از قرن دهم) یکی از به کار برندگان بزرگ چوبدست بود. چند نمونه از او می‌آورم.[۱۵]

یک بار گفت: « بوداسَف وَسوُبَندوُ، ناگهان تبدیل شد به یک چوبدستی نتراشیده. » بعد با چوبدستش خطی روی خاک کشید و گفت « بوداها که چون شن‌های رود گنگ بی‌شمارند این‌جا بر سرِ حقیقت بودایی درگیر بحث داغی‌اند. »

روزی استاد بعد از حرکت مشابهی، گفت « همه این‌جا هستند! » بعد همان حرکت را تکرار کرد و گفت « همه از این‌جا رفته‌اند! از خودتان خوب مراقبت کنید! » باز روز دیگری چوبدست‌اش را رو به جمع مریدان گرفت و

گفت « چوبدست به اژدها بدل شده و اژدها کلّ عالم را بلعیده است. کجاست کوه‌ها و رودها و زمینِ بزرگ؟ » استاد دیگری درباره‌ی چوبدست این نکته را گفت: « موقعی که بفهمید چوبدست چیست مطالعه‌ی فلسفه‌ی بودایی شما کامل شده است. »

چوبدست در دست استادان ابزار کاملاً مفید و مؤثری بود. گرچه این نظر اُوم‌مون ارجاع مستقیمی به خود چوبدست ندارد، شاید بتوان فهمید که استادان چه گونه آن را پرورده و شکوفانده‌اند. اُوم‌مون می‌گوید « می‌خواهید بدانید که استادان قدیم این مسأله را چه طور برای‌تان حل می‌کردند؟ توکوُسان رهروی را در لحظه‌یی که داشت به او نزدیک می‌شد با چوبدست دنبال کرد. بوکوُجو،[۱۶] رهروی را دید که دارد از در وارد می‌شود، فرصت را غنیمت شمرد و گفت « زود باش! و الاّ سی ضربه می‌خوری! »[۱۷]

« مسأله »یی که اُوم‌مون این جا به آن اشاره می‌کند شهودِ پرَگیا است، و سخن زیر[۱۸] از اوست، گرچه عقلاً نامستقیم است. « ای مریدان این طور رفتار نکنید: مثلاً، موقعی که می‌شنوید مردم از آموزه‌ی بوداها و مشایخ حرف می‌زنند، شما می‌پرسید این آموزه چیست. اما آیا شما می‌دانید که بودا کیست و شیخ کیست؟ آیا می‌توانید به من بگویید که چه چیزی آن‌ها را به حرف زدن وا می دارد؟ شما باز می‌پرسید که چه طور باید از بند سه جهان گریخت. اما بگذارید ببینم این سه جهان کذائی چیست. آیا چیزی است که مانع راه‌تان شود، به هر معنایی که باشد؟ آیا شنوایی‌تان این کار را می‌کند؟ آیا بینایی‌تان چنین کاری می‌کند؟ کجاست جهانِ اختلاف که شما می‌پندارید سنگ راه آزادی شماست؟ کجاست بندی که می‌خواهید از آن خلاص شوید؟

« فرزانگان قدیم، چون شما را ببینند که از پندارها و مفروضات بسیار پریشانید، کلّ هستی‌شان را پیش شما انداخته می‌گویند « این است تمام حقیقت! این است واقعیت فرجامین! » اما من می‌گویم « این‌جا! آیا چیزی هست که بتوانید آن را چون این یا آن نشان دهید؟ حتا اگر لحظه‌یی درنگ کنید ردّش را گم کرده‌اید. »

« حتا یک لحظه هم درنگ نکنید »، « چیزی بگو، زود، زود! » « سی ضربه بر سرت! » همه‌ی این‌ها هشدارهای استاد است که به سرشت ِ شهود ِ پرَگیا اشاره می‌کنند، و چون این بی‌واسطگی صفت شهود ِ پرَگیا است، آن را با شهود معمولی اشتباه می‌کنند. حال که چنین است، پرَگیا باید به عنوان یک شکل بسیار خاص ِ شهود طبقه‌بندی شود ــ شهودی که می‌توان آن را شهود ِ پرَگیا نامید که از آن نوع شهود که ما عموماً در سخن‌های فلسفی و دینی داریم متمایز است. در مورد اخیر [در کلام پیشین] یک شناسه‌ی شهود هست که به خدا یا واقعیت یا حقیقت یا مطلق معروف است، و کنش ِ شهود هنگامی کامل است که میان شناسه و شناسه گر یک حالت یکی شدن صورت گیرد.

اما در مورد شهود ِ پرَگیا، هیچ شناسه‌ی قابل تعریفی وجود ندارد که به شهود دریافته شود. اگر شناسه‌یی باشد می‌تواند هر چیزی باشد، از یک پَر کم‌ارزش علفی که کنار راه می‌روید گرفته تا تن طلایی ۱۸۰ سانتی بودا.[۱۹] در شهود ِ پرَگیا شناسه‌ی شهود هرگز مفهومی نیست که در یک فرایند سنجیده‌ی استدلال اصل گرفته شود؛ هرگز « این » یا « آن » نیست؛ نمی‌خواهد که خود را به یک شناسه‌ی جزئی بچسباند. استاد فلسفه‌ی بودایی چوبدست را پیش می‌کشد که همیشه در دسترس است، اما او همیشه آماده است که از هر

چیزی که دَمِ دست اوست استفاده کند. اگر سگی آن نزدیکی باشد، بی‌شک تیپایی به آن می‌زند و صدایش را درمی‌آورد، به این منظور که کلیت گوهر یا سرشت بودایی را نشان دهد.[۲۰] انگشت پسربچه‌ی رهرو را می‌بُرد تا او معنی بلند کردن انگشت را بفهمد، و این روش دلخواه استادی است که در تعلیم به پرسندگان‌اش به‌کار برده است.[۲۱] همین طور است شکستن بشقاب یا فنجان یا آینه،[۲۲] یا واژگون کردن میز غذاخوری ـ کاملاً حاضر و آماده،[۲۳] یا خودداری کردن از غذا دادن به رهرو مسافر گرسنه،[۲۴] در این مورد استادان به چیزی فکر نمی‌کنند الا به همین رویدادها، چون این‌ها به طالبان حقیقت یاری می‌کنند که به فهمی از فلسفه‌ی بودایی برسند.

چون روش‌های نشان دادن شهود ـ پرَگیا بسیار گوناگون است، جواب‌هایی هم که استاد به مشکل می‌دهد بی‌نهایت متغیرند؛ جواب‌ها هرگز قالبی نیستند. این را پیش از این در مورد چوبدست دیدیم. برای فهمیدن چوبدست به شیوه‌ی اندیشیدن ـ ویگیانه فقط یکی از این دو، نفی یا اثبات، مُجاز است و نه هر دو در یک زمان. شهود ـ پرَگیا فرق دارد. شهود می‌گوید که چوبدست چوبدست نیست و در عین حال چوبدست است، و می‌توان گفت که تقاضای استاد به رفتن به ورای اثبات و نفی، در یک معنا، یکسره نادیده گرفته می‌شود و در معنای دیگر، اصلاً نادیده گرفته نشده است. و بااین‌همه، هر پاسخی درست است؛ تمامش بستگی به این دارد که آیا شما نمونه‌یی از شهود ـ پرَگیا را دارید یا نه. اگر دارید، می‌توانید مورد خود را در آن لحظه به هر شکلی که برای‌تان مناسب‌تر است بنا کنید. حتا شاید شما چوبدست را بشکنید؛ شاید آن را از دست استاد بگیرید و بیاندازید زمین؛ شاید با آن عصازنان دور شوید؛

شاید مثل یک استاد شمشیرزن آن را تاب دهید. راه‌های فراوان دیگری هم هست که «اسرار» چوبدست را نشان می‌دهد. ویگیانه نمی‌تواند این کار را بکند مگر آن که در شهودِ پرَگیا حل شود. یک نکته‌ی کلیدی در همه‌ی این‌ها هست و دریافتنِ آن شهودِ پرَگیا را می‌سازد.

این نکته‌ی کلیدی را نمی‌توان به شکل یک مفهوم بیان کرد، به شکل چیزی متمایز که پیش جان گذاشته شود. گویی همه در پرده‌یی از تیرگی پوشیده شده است. چیزی که شاید بتوان به آن اشاره کرد، اما انگشت گذاشتن روی آن ناممکن است. بسیار اغواکننده است، اما ویگیانه آن را دور از دسترس می‌بیند. ویگیانه می‌خواهد هر چیز روشن و متمایز و با حد و حدود روشن باشد، بی‌هیچ آمیزه‌یی از سخنان متناقض، که پرَگیا با بی‌اعتنایی آن‌ها را ندیده می‌گیرد.

دشواریِ تعریف «شناسه»ی شهودِ پرَگیا را نیز باید از موندوْ[۲۵] زیر دید. در این موندوْ آن را اَچینتیَه[۲۶] خوانده‌اند، یعنی نیاندیشیدنی، یعنی ورای فهم انسان. تا زمانی که فهم بر اصل تقسیم و دوتاکردن مبتنی است، آن جا که «تو» و «من» جدا از هم و به شکل چیزی روبه‌روی هم قرار بگیرند، شهودِ پرَگیا نمی‌تواند آن‌جا باشد. در عین حال، اگر جدایی نبود، چنین شهودی نمی‌توانست صورت بگیرد. شاید به این ترتیب بتوان گفت که پرَگیا و ویگیانه به یک معنا از دیدگاه تمییزِ ویگیانه به هم بسته‌اند، اما این‌جا واقعاً جایی است که تعبیر نادرست از سرشت پرَگیا ریشه می‌زند.

رهروی از ایکان، استاد کوْذِن‌جی (معبد کوْذِن)، از عهد تانگ (۶۱۸-۹۶۰) پرسید «آیا سگ گوهر بودایی دارد؟»

استاد گفت « بله، دارد. »
رهرو پرسید « شما گوهر بودایی دارید؟ »
« نه، ندارم. »
« موقعی که گفته می‌شود موجودات همه به گوهر بودایی آراسته‌اند، چه گونه است که شما آن را ندارید؟ »
« به این علت که من آن چیزی نیستم که تو « موجودات همه » خوانده‌ای. »
« اگر شما نیستید، آیا بودا هستید؟ »
« نه، من هیچ یک نیستم. »
ــ بگذریم، پس شما چه هستید؟
ــ من « چه » نیستم.
رهرو سرانجام گفت « می‌توان آن را دید یا به آن اندیشید؟ »
استاد پاسخ داد « ورای اندیشه یا استدلال است، و از این‌جا است که آن را نیاندیشیدنی (اَچینْتیَه) خوانده‌اند. »
وقت دیگری پرسید « راه (دائو) چیست؟ استاد پاسخ داد « درست پیش تو است. »
ــ من چرا نمی‌بینمش؟
استاد پاسخ داد « چون « من » داری، آن را نمی‌بینی. تا موقعی که « تو » و « من » هست یک مقید شدن دوجانبه هم هست، و این‌جا نمی‌تواند « دیدن » به معنای واقعی آن باشد.
ــ حال که چنین است، اگر نه « تو » باشد و نه « من » آیا می‌تواند

« دیدنی » در کار باشد؟ استاد نظر آخرش را گفت « اگر نه "تو" و نه "من" باشد که می‌خواهد "ببیند"؟ »

به این ترتیب، می‌توان دید که شهودِ پرَگیا شهودی است تک و یکّه و نمی‌توان آن را با شکل‌های دیگر شهود، به معنایی که معمولاً از این اصطلاح می‌فهمیم، طبقه‌بندی کرد. وقتی گلی را می‌بینیم می‌گوییم گل است، و این یک کنشِ شهود است، زیرا که ادراک شکلی از شهود است. امّا وقتی شهودِ پرَگیا گل را می‌بیند می‌خواهد که ما نه فقط گل را، بل‌که در عین حال آن‌چه را هم که گل نیست ببینیم، به بیان دیگر، دیدنِ گل است پیش از آن که به هستی آمده باشد، و این کار نه از طریق فرض یا نهادنِ اصلِ موضوع [یعنی، استدلال] بل‌که از راه « بی‌واسطگی » صورت می‌گیرد. برای این که این اندیشه را به شیوه‌ی متافیزیکی‌تری بیان کنیم می‌گوییم: پرَگیا خواهد پرسید « خدا، حتا پیش از آفرینش این جهان کجا بود؟ » یا به طور شخصی‌تر، « موقعی که بمیری و سوزانده شوی و خاکسترت به دست باد سپرده شود، خودِ تو کجاست؟ » پرَگیا برای این سوآل‌ها یک پاسخ « زود » می‌خواهد، و اجازه‌ی یک لحظه درنگ به قصد تأمل یا تعقل نمی‌دهد.

فیلسوفان طبعاً سعی خواهند کرد به این سوآل‌ها به شیوه‌یی پاسخ دهند که از نظر منطق روش‌مند باشد، که این شایسته‌ی پیشه‌ی آن‌ها است، و شاید این‌ها را از آن رو که تن به رفتار عقلی نمی‌دهند مبهم بدانند. یا شاید بگویند که باید کتابی بنویسند تا برای این موضوع یک راه حل هوش‌مندانه بیاندیشند، خود اگر چنین راه‌حلی در کار باشد. اما روش پرَگیا متفاوت است. اگر درخواست این است که گل را پیش از شکفتن ببینیم، پرَگیا بدون یک لحظه درنگ پاسخ

می‌دهد که « چه گل زیبایی است! » اگر درباره‌ی خدا پیش از خلقِ جهان است، پرَگیا گویی آستین‌تان را می‌گیرد و با خشونت تکان‌تان می‌دهد و شاید بگوید « ای نادانِ بی‌خاصیت! » اگر درباره‌ی سوزاندن شما و پراکندن خاکستر تان است، آموزگار پرَگیا شاید به صدای بلند اسم‌تان را ببرد و موقعی که جواب دادید « بله، چیه؟ » شاید بگوید «کجایی؟ » شهودِ پرَگیا به چنین سوآلات مهمی بی‌درنگ پاسخ می‌دهد، در حالی که فیلسوفان، یا اهل جدل، نه ساعت‌ها بل‌که سال‌ها وقت صرف می‌کنند که « بداهت عینی »، « برهان تجربی » را پیدا کنند.

۲

حقیقت این است که روش‌شناسی پرَگیا به طور کلی مخالف روش ویگیانه، یا عقل است، و به همین دلیل آن‌چه پرَگیا می‌گوید همیشه به نظر ویگیانه مبهم و بی‌معنا می‌رسد و احتمالاً حتا بدون هیچ گونه بررسی آن را رد می‌کند. ویگیانه اصل جداسازی و مفهوم‌سازی است، و به این دلیل در اداره‌ی امور زندگی روزمره ما ابزار بسیار کارآمدی است. به این ترتیب ما آن را به عنوان اساسی‌ترین وسیله‌ی بررسی جهانِ نسبت‌ها در نظر می‌گیریم، و فراموش می‌کنیم که این جهان آفریده‌ی چیزی است که در جایی خیلی عمیق‌تر از عقل قرار دارد. در واقع، خود عقل وجود و تمام مفید بودن‌اش را مدیون این چیزِ اسرارآمیز است. حال آن که شیوه‌ی ارزیابی ویگیانه یک تراژدی است چون که در دل‌ها یا در جان‌های ما هراسی ناگفتنی ایجاد می‌کند و این زندگی را باری پر از همه گونه رنج می‌کند، ناگفته نماند که ما از همین تراژدی به حقیقت تجربه‌ی پرَگیا بیدار می‌شویم.

به این ترتیب پرَگیا همیشه در برابر ویگیانه بردبار است، گو این که اگر از بیرون نگاه کنیم به نظر می‌رسد که رفتار بدی دارد و به طور نامعقولی با آن تندخویی می‌کند. هدف این است که آن را به جای درست و آغازین‌اش بازآورد که آن‌جا می‌تواند همساز با پرَگیا کار کند، و به این ترتیب به هر دو، به دل و جان، چیزی می‌دهد که هر یک، از زمان بیداریِ آگاهی انسان، به دنبال آن بوده‌اند. از این رو، موقعی که پرَگیا با خشونت تمام قواعد تعقل را می‌شکند، باید فکر کرد که دارد خطر بزرگی را به عقل هشدار می‌دهد. وقتی که ویگیانه این را می‌بیند باید به آن توجه کرده سعی کند که خود را یکسره بررسی و معاینه کند. نباید به راه «عقل‌گرایانه»اش ادامه دهد.

فهمیدن این نکته که پرَگیا زیر ویگیانه قرار می‌گیرد و به ویگیانه قدرت می‌دهد که به مثابه‌ی اصل اختلاف عمل کند دشوار نیست، چون می‌بینیم که اختلاف بدون چیزی که برای کل شدن یا یکی شدن تلاش می‌کند امکان‌پذیر نیست. دوییِ شناسه‌گر و شناسه حاصل نمی‌شود مگر این که پشت آن‌ها چیزی باشد، چیزی که نه شناسه‌گر است و نه شناسه؛ این نوعی میدانِ عملِ آن‌ها است، جایی که شناسه‌گر می‌تواند از شناسه جدا شود و شناسه هم از شناسه‌گر. اگر این دو به هیچ شکلی مرتبط نباشند ما نمی‌توانیم حتا از جدایی یا ضد بودنِ آن‌ها حرف بزنیم. باید از شناسه‌گر چیزی در شناسه و از شناسه هم چیزی در شناسه‌گر باشد / که هم جدایی و هم بستگی آن‌ها را ممکن کند. و چون این چیز نمی‌تواند بُن‌مایه‌ی عقلانی کردن باشد، پس برای رسیدن به این بنیادی‌ترین اصل باید روش دیگری وجود داشته باشد. این حقیقت که این چیز کاملاً بنیادی است مانع کاربرد این ابزار دوگانه‌ساز می‌شود. ما باید به شهودِ پرَگیا متوسل شویم.

وقتی می‌گوییم که پرَگیا شالوده ویگیانه است یا در آن نفوذ یا رخنه می‌کند می‌خواهیم فکر کنیم که یک قوه‌ی خاصی هست به نام پرَگیا که هر گونه کارِ نفوذ یا تخللِ ویگیانه را انجام می‌دهد. این شیوه‌ی فکر کردن، پرَگیا را وجهی از ویگیانه می‌کند. اما پرَگیا اصل قضاوت نیست که شناسه گر با آن به شناسه مرتبط شود. پرَگیا ورای همه شکل‌های قضاوت است و ابداً پیش‌بینی‌پذیر نیست.

اشتباه دیگری که غالباً درباره‌ی پرَگیا می‌کنیم این است که می‌گوییم پرَگیا گرایش به همه‌خدایی (پانتِه‌ایسم) دارد. به این دلیل، فلسفه‌ی بودایی در میان دانش‌مندان، معروف شده است که همه‌خدایی است. اما نادرست بودن این دیدگاه از این حقیقت پیدا است که پرَگیا به گروه ویگیانه تعلق ندارد و حکمی که درباره‌ی کاربرد ویگیانه صادق است قابل اطلاق به پرَگیا نیست. در همه‌خدایی هنوز یک تقابلِ شناسه گر و شناسه هست، و تصور یک خدای متخلل در همه در جهان کثرت هست که این کارِ فرض است. شهودِ پرَگیا مانع این می‌شود. این‌جا هیچ تمایزی میان یک و بسیار، میان کلّ و اجزا مجاز نیست. وقتی یک پَرِ علف را بالا می‌گیرند کّل عالم در آن متجلی می‌شود؛ آن‌جا در هر منفذ پوست نبضِ حیاتِ سه جهان می‌زند، و پرَگیا این را به شهود یعنی « بی‌واسطه » درمی‌یابد، نه از طریق استدلال. این « بی‌واسطگی » صفت پرَگیا است. اگر ما این‌جا ناگزیر از استدلال باشیم، این کار خیلی دیر صورت خواهد گرفت. چون استادان ذن می‌گویند « یک لکه ابر سفید ده‌هزار میل آن‌سوتر ».

پس، سخنان فراپندارانه مشخصه‌ی شهودِ پرَگیا است. پرَگیا همان طور که از ویگیانه، یا منطق، فراتر می‌رود از تناقضِ با خود نیز پروایی ندارد؛ می‌داند

که تناقض نتیجه‌ی اختلاف است، که این کار ویگیانه است. پرَگیا آن‌چه را که قبلاً اثبات شده نفی می‌کند، و برعکس؛ در بررسیدنِ این جهانِ دویی‌ها شیوه‌ی خاصی دارد. گل هم سرخ است و هم سرخ نیست؛ پل جاری است نه رود؛ اسبِ چوبی شیهه می‌کشد؛ دخترِ سنگی می‌رقصد.

منطقانه‌تر بگوییم، اگر این در مورد شهودِ پرَگیا مجاز است، پس هر چیزی هم که به ویگیانه مربوط است به پرَگیا تعلق دارد؛ پرَگیا در کُل‌بودگی‌اش آن‌جاست؛ هرگز تقسیم نمی‌شود حتا موقعی که در هر اثبات یا نفی‌یی که ویگیانه می‌کند نمودار شود. ویگیانه برای این که خودش باشد خود را قطبی می‌کند، اما پرَگیا هرگز جامعیتِ یگانه کننده‌اش را از دست نمی‌دهد. تمثیل دلخواه بودایی درباره‌ی سرشت شهودِ پرَگیا را در تمثیلِ ماهِ منعکس شده در شکل‌های بی‌نهایت متغیرِ آب می‌بینیم، یعنی از صِرفِ یک قطره باران گرفته تا گستره‌ی پهناور اقیانوس، با درجات بی‌نهایت متغیر خلوص‌شان. اما احتمال‌اش هست که این تمثیل درست فهمیده نشود. شاید از این حقیقت که جِرمِ ماه، به رغم تقسیم‌پذیری‌های نامحدودش، یکی است این طور فهمیده شود که شهودِ پرَگیا یکی بودنِ منتزعِ از بسیار را القا می‌کند. امّا اگر به این شکل چنین خاصه‌یی به پرَگیا بدهیم آن را نابود کرده‌ایم. یکی بودن یا کامل بودن یا کفایتِ در خودِ آن را ــ البته اگر لازم باشد که آن را برای جان‌های اختلاف‌اندیش‌مان تصویر کنیم ــ نباید از نظر منطق یا از نظر ریاضی تعبیر کرد. اما شاید از آن‌جا که جان‌های ما همیشه طالبِ تعبیر است این طور بگوییم: نه وحدت در کثرت، نه کثرت در وحدت؛ بل‌که وحدت، کثرت است و کثرت، وحدت است. به بیان دیگر، پرَگیا، ویگیانه است، ویگیانه پرَگیا است؛ این

را فقط باید به طور « بی‌واسطه » دریافت و نه پس از یک فرایند جدل (دیالکتیک)ِ ملال‌آور و پُرکار و پیچیده.

۳

برای تشریح معنای پرَگیا در برابر ویگیانه، نمونه‌هایی از تاریخ آیین بودای ذِن (چَن) در چین می‌آوریم.

۱. روزی ذِن‌پژوهی به نام شوُزان شوُ[۲۷] پیش هوْگِن آمد، که یکی از استادان بزرگ دوران پنج دودمان بود. هوْگن گفت « سخنی می‌گوید یک بند انگشت اختلاف آن را به اندازه‌ی آسمان از زمین جدا می‌کند. تو از این چه می‌فهمی؟ » شوُزان شوُ فقط آن را تکرار کرد و گفت « یک بند انگشت اختلاف آن را به اندازه‌ی آسمان از زمین جدا می‌کند. » هوْگن گفت، « اگر فهم تو از این دورتر نرود، نکته را نگرفته‌ای. » آن وقت شوُ پرسید « پس، فهم تو چیست؟ » هوْگن گفت « یک بندِ انگشت اختلاف آن را به اندازه‌ی آسمان از زمین جدا می‌کند. » آن‌گاه، شوُ فهمید و تعظیم کرد.[۲۸]

بعدها یکی این تفسیر را به آن اضافه کرد: « چرا تکرار شوُ غلط بود؟ » وقتی که از هوْگن خواست روشن‌اش کند او فقط آن را تکرار کرد و همین سبب شد که شوُ به خطایش پی‌ببرد. اشکال کار کجا بود؟ اگر تو این نکته را بفهمی خواهم گفت که یکی دو چیز را می‌دانی. » (متن چینی موجز و مؤثر است اما وزن‌اش در ترجمه از بین می‌رود. متن اصلی این است: « یک بند انگشت [یا یک اینچ] اختلاف، جداییِ آسمان و زمین. »

۲. وقتی که گِن‌سوکوُ[۲۹] بار اول سِی‌هو[۳۰] را دید از او پرسید « بودا

کیست؟ » سِی‌هو گفت « خدای آتش آمده آتش می‌خواهد. » گِن‌سوکوُ که این را شنید سخت به دل‌اش نشست. بعدها که به دیدن جوْئه آمد، جوْئه از فهم او پرسید، گِن‌سوکوُ جواب داد « خدای آتش خودِ آتش است و آتش می‌خواهد، که مثل سوآل من است درباره‌ی بودا موقعی که من او هستم. » جوْئه گفت « ببین! خیال می‌کردم فهمیدی، می‌بینم که نفهمیدی! »

گِن‌سوکوُ خیلی از این حرف نگران شد و مدت درازی به حرف‌های جوْئه فکر کرد. آخر نتوانست به نتیجه‌یی برسد، رفت پیش جوْئه و خواهان تعلیم شد. جوْئه گفت « بپرس تا بگویم. » گِن‌سوکوُ گفت « بودا کیست؟ » جوْئه جواب داد: « خدای آتش آمده آتش می‌خواهد! » از این جواب درجا چشمِ دل گِن‌سوکوُ باز شد.

۳. توکوُشوْ (۸۹۰-۹۷۱)،[۳۱] یکی از استادان بزرگ فلسفه‌ی کِه‌گون (هوُاـ ین) و مکتب ذِن، پیش از آن که به یک فهم غاییِ راه پرَگیا برسد، استادان بسیاری را دید و فکر می‌کرد که بر این راه تسلط کامل دارد. موقعی که ریوُگِه را دید از او پرسید « به من گفته‌اند که نمی‌توان به بزرگ‌ترینِ والایان نزدیک شد. چرا این طور است؟ » ریوُگِه گفت « مثل آتش در برابر آتش است. » توکوُشوْ گفت « وقتی که ناگهان به آب برسد چه می‌شود؟ » ریوُگِه دیگر توضیحی نداد و فقط گفت « تو نمی‌فهمی. » وقت دیگر پرسید « نه آسمان می‌تواند آن را بپوشاند؛ و نه خاک می‌تواند آن را نگه دارد. این یعنی چه؟ » ریوُگِه گفت « باید این طور باشد. » توکوُشوْ معنی‌اش را نگرفت و خواست بیش‌تر بداند. ریوُگِه گفت « یک روز خودت می‌فهمی. » روزی توکوُشوْ حین گفت‌وگو با سوزان به او گفت « لطفاً به من بگویید که پیش از

زمان چه چیز بود.» سوزان گفت «نه، نمی‌گویم.» توکُوشوْ محاجه کرد «چرا نمی‌گویید؟» «چون مقوله‌ی بودن و نبودن را نمی‌شود این‌جا به کار برد.» توکُوشوْ گفت «ای استاد، چه قدر خوب توضیح می‌دهید!»

توکُوشوْ بعد از گفت‌وگو با پنجاه و چهار استاد دیگر، از جمله سوُدَنَه‌ی سوره‌ی کِه‌گون (اَوَتَمْسَکَه- سوتره)،[۳۲] فکر می‌کرد که دیگر هر چه را که در فلسفه‌ی بودایی معروف بود می‌داند. موقعی که پیش جوْئه آمد، فقط به سخنان‌اش گوش داد و چیزی نپرسید. یک روز رهروی آمد پیش جوْئه و پرسید، «چیست آن یک قطره آب که از سرچشمه‌ی سوْکِی[۳۳] سرازیر شده است؟ سوْکِی دیری اقامت‌گاه ئه‌نوْ (به چینی: هـوُیی نِـنگ) بـود، و او را بنیادگذار واقعی مکتب ذِن- چینی [چَن] دانسته‌اند. پرسیدن از قطره‌های آبی که از چشمه‌ی سوْکِی می‌آید یعنی روشن شدن به حقیقت شهود- پرَگیا. جواب جوْئه این بود «آن یک قطره آبی که از سرچشمه‌ی سوْکِی سرازیر شده.»[۳۴] رهرو پرسنده هاج و واج مانده بود و نمی‌دانست چه بگوید، توکُوشوْ که آن‌جا بود بی‌آن‌که بخواهد به دانش‌اش در تعلیم بودایی بیافزاید، خیلی ناگهانی به حقیقت شهود- پرَگیا بیدار شد. بعدش حس کرد که گویا هرچه که از راه اکتساب عقلی در دل‌اش انباشته شده بود ناگهان نیست و نابود شد.

توکُوشوْ پس از این تجربه در فلسفه‌ی شهود- پرَگیا یک استاد- کارکشته شد، و شیوه‌یی که او به همه‌ی مشکلات گیج‌کننده‌ی فلسفه می‌پرداخت حقیقتاً قابل توجه است. چند نمونه از گفتگوی او را با رهروان می‌آوریم:[۳۵]

رهروی پرسید «مرده کجا می‌رود؟»

توکُوشوْ: «باز هم به تو نمی‌گویم.»

رهرو: «چرا استاد؟»
توکُوشوْ: «شاید آن را نفهمی.»

رهرو: «این کوه‌ها و رودها و زمین بزرگ از کجا آمده‌اند؟»
توکُوشوْ: «این سوآل تو از کجا آمده؟»

رهرو: «چشم بینای بزرگ به چه می‌ماند؟»
توکُوشوْ: «سیاه مثل لاک.»

رهرو: «وقتی که خبری در دست نیست، از او چه می‌شود گفت؟»[۳۶]
توکُوشوْ: «از خبرت ممنونم.»

رهرو: «به من گفته‌اند موقعی که یکی از جهان عینی فراتر برود[۳۷] با تَتاگَتَه یکی می‌شود. این یعنی چه؟»
توکُوشوْ: «مقصودت از جهان عینی چیست؟ [آیا چنین چیزی هست؟]
رهرو: «اگر چنین است، شخص به راستی با تَتاگَتَه یکی است.»
توکُوشوْ: «مثل یاکان[۳۸] زوزه نکش.»

رهرو: «گفته‌اند که شاهزاده ناتا[۳۹] گوشت‌اش را به مادر و استخوان‌اش را به پدر بازمی‌گرداند، و بعد بر کرسیِ نیلوفر نمودار می‌شود، و برای والدین‌اش موعظه می‌کند. تن شاهزاده چیست؟»

توکوُشوْ: « برادران هم تو را می‌بینند که این‌جا ایستاده‌ای. »
رهرو: « پس، تمام کلمات به یک اندازه در سرشتِ چینینی شریکند. »
توکوُشوْ: « نمودها فریبنده‌اند. »

شاید همین چند نمونه برای نشان دادن یافتِ توکوُشوْ از شهودِ پرَگیا کافی باشد. زبان چینی از یک نظر مزیت بزرگی در نشان دادن پرَگیادارد چون با مشخصه‌ی ایجاز و قدرت‌اش می‌تواند بیانگر خیلی چیزها باشد. پرَگیاشاخ و برگ نمی‌دهد، میل به اطناب ندارد، وارد جزییات نمی‌شود؛ چون این‌ها همه صفات خاص ویگیانه، یا تعقل‌اند. لازمه‌ی استدلال لغات فراوان است؛ در واقع اطناب، روح فلسفه است. زبان چینی، که از نشانه‌های اندیشه‌نگارانه،[۴۰] استفاده می‌کند خیالینه‌های[۴۱] ملموس و واقعیِ سرشار از اشاراتِ ضمنیِ بی‌تمایز را برمی‌انگیزاند ــ که این ابزار بسیار مناسبی برای پرَگیا است. پرَگیا هرگز تحلیلی نیست و از انتزاع می‌پرهیزد. مـی‌گذارد یک ذره غـبار کـلِ حقیقت راکه شالوده‌ی تمام هستی‌ها است آشکار کند. امّا این حرف معنی‌اش این نیست که این واژه‌نگاره‌ها برای بحث از مباحث انتزاعی مناسب‌اند.

موندوِ توکوُشوْ مثل نمونه‌هایی که آوردیم همیشه کوتاه نبود، و او غالباً با دلیل و برهان دست به گریبان بود.

رهروی پرسید: « بنا بر گفته‌ی یک فرزانه‌ی کهن، اگر مردی پرَگیا را ببیند، گرفتارش می‌شود، اگر نبیند، باز هم گرفتارش می‌شود. پرَگیا چه‌گونه گرفتارش می‌کند؟ »

توکوُشوْ گفت « تو به من بگو که پرَگیا چه می‌بیند. »

رهرو: « چه گونه است که ندیدنِ پرَگیا شخص را گرفتار [مقید] می‌کند؟ »

توکوُشوْ: « به من بگو آیا چیزی هست که پرَگیا آن را نبیند. » بعد به دنبال‌اش گفت « اگر مردی پرَگیا را ببیند، آن [دیگر] پرَگیا نیست؛ اگر پرَگیا را نبیند، آن [دیگر] پرَگیا نیست. به من بگو، اگر می‌توانی، چه گونه است که در پرَگیا دیدن و ندیدن هست. پس، گفته‌اند که اگر یک چیز (دَرْمَه، واقعیتِ مجسم)[۴۲] گم شود، دَرْمَه کایه (مجسمِ کلّی یا جهانی) کامل نیست، و اگر یک چیز (دَرْمَه) خیلی زیاد است، آن هم کامل نیست.

اما من می‌گویم « اگر یک دَرْمَه باشد، دَرْمَه کایه کامل نیست؛ اگر دَرْمَه‌یی نباشد دَرْمَه کایه باز هم کامل نیست. چون که این‌جا کلِ حقیقتِ شهودِ پرَگیا هست. »[۴۳]

تا حدی از موضوع دور شده‌ام، اما چون عمیقاً به پرَگیا علاقه‌مندم بگذارید از استاد دیگری نقل کنم.[۴۴]

رهروی پرسید « مَها۔پرَگیا (پرَگیای بزرگ یا مطلق) چیست؟

استاد سِی‌هوْ گفت « برف تندی می‌بارد، و همه چیز در مه پوشیده می‌شود. »

رهرو ساکت ماند.

استاد پرسید « فهمیدی؟ »

رهرو: « نه، استاد، نفهمیدم. »

استاد در این موقع شعری برای او نوشت:

« مَها ـ پرَگیا
نه گرفتن است نه رها کردن.
اگر شخص آن را درنیابد
باد، سرد است، برف می‌بارد. »

پیش از این بدون این که به سه نمونه‌ی نقل‌شده برگردم به اندازه‌ی کافی در این باره گفته‌ام تا نشان دهم که مشخصه‌ی اصلی شهودِ پرَگیا چیست. اگر این نمونه‌ها از دیدگاه ویگیانه یا عقل جالب باشد تکرار آن‌ها که پیش از این نقل شد دیگر یکسره بی‌معنا می‌بود. یکی می‌گوید « یک بند انگشت اختلاف و جدایی آسمان و زمین. » و دیگری آن را تکرار می‌کند؛ یا یکی می‌گوید « یک قطره آبِ سوْگِن » و دیگری تکرار می‌کند « یک قطره آبِ سوْگِن. » این‌جا هیچ گونه داد و ستد اندیشه که عقلاً تحلیل‌پذیر باشد در کار نیست. یک تقلید ماشینی طوطی‌وار یکی از دیگری آن چیزی نیست که منطق‌اندیشان از برهانِ قابل فهم هر گونه اندیشه انتظار دارند. از این رو، بدیهی است که پرَگیا به همان مقوله‌یی تعلق ندارد که ویگیانه دارد. پرَگیا باید یک اصلِ برتر باشد که از مرزهای ویگیانه فراتر می‌رود، و این هنگامی است که می‌بینیم چه گونه توکُوشوْ، استاد فلسفه‌ی کِه گون، قدرت ابتکار خود را در رویارویی با مشکل‌های فلسفه و دین نشان می‌دهد. او تا زمانی که به شیوه‌ی ویگیانه‌یی‌ِ اندیشیدن ادامه می‌دهد هرگز نمی‌تواند به این ابتکار و قابلیت برسد.

۴

پرَگیا خود ِ واقعیت فرجامین است، و شهود ِ پرَگیا آگاه شدن از خود آن است. از این رو، پرَگیا پویا است نه ایستا؛ فقط احساس ِ صرف ِ کُنش یا فعالیت نیست بل‌که خود ِ کنش است؛ یک حالت سَمادی (یکدلی)[۴۵] نیست، یک حالت پذیرندگی یا حالت انفعالی نیست، فقط نگاه کردن به یک شناسه نیست؛ هیچ شناسه‌یی را نمی‌شناسد؛ خود ِ کُنش است. پرَگیا هیچ روش ِ از پیش‌اندیشیده یا حساب‌شده ندارد؛ روش‌هایی را که نیاز دارد می‌آفریند. تصور روش‌شناسی درباره‌ی آن صادق نیست، همین طور هم غایت‌شناسی، هر چند که به این معنا نیست که نامتعارف است و هیچ قانونی را به رسمیت نمی‌شناسد. اما به یک معنا این نادیده گرفتن ِ قوانین درباره‌ی پرَگیا صادق است چون که او قانون خاص خود را به اراده‌ی آزاد ِ خود می‌آفریند.

به این ترتیب، ویگیانه از پرَگیا تحول می‌یابد، و پرَگیا راه‌اش را از طریق آن مؤثر می‌کند. پرَگیا را که از چشم ویگیانه نگاه کنیم مسلماً غایت‌شناختی و روان‌شناختی است، اما باید به یاد داشت که پرَگیا از ویگیانه، یعنی از چیزی که با آن بیگانه است، فرمان نمی‌برد، و آن جهان ِ پرَگیا، ــ که آفریننده‌اش خودش است، ــ همیشه نو و تازه است و هرگز چیزی تکراری نیست. این جهان آفریده‌ی میلیون‌ها و میلیون‌ها سال پیش نیست، بل‌که هر لحظه آفریده می‌شود، و کار ِ پرَگیا است. واقعیت جسدی نیست که با چاقوی جراحی ِ ویگیانه تشریح شود. اگر این طور بود وقتی که « خدای آتش برای آتش می‌آید » تکرار می‌شود، می‌شود گفت که فهم امری غایی و مسلم است، اما حقیقت این

است که خیلی از آن دور است، و « خدای آتش » می‌بایست چشم به راه پرَگیا باشد تا خود را در معنای فرجامین بازشناسد. از نظر معرفت‌شناختی که نگاه کنیم واقعیت، پرَگیا است؛ از نظر متافیزیکی که تعبیر کنیم واقعیت، شوتْیَتا (تُهیت) است، پس شوتْیَتا، پرَگیا است، و پرَگیا شوتْیَتا است.

از نظر روان‌شناسی، پرَگیا یک تجربه است اما نباید آن را با تجربه‌های دیگر زندگی روزمره آمیخت، یعنی تجربه‌هایی که شاید بتوان آن‌ها را در سه گروه عقلی و عاطفی و حسی دسته‌بندی کرد (در واقع، پرَگیا بنیادی‌ترین تجربه است. تمام تجربه‌های دیگر بر آن نهاده شده‌اند، اما نباید آن را چیزی جدا از تجربه‌های دیگری دانست که می‌شود آن را انتخاب کرد و به آن به مثابه‌ی یک تجربه‌ی اختصاصاً درخور و شایسته اشاره کرد. پرَگیا، تجربه‌ی خالص است، ورای اختلاف. بیداری شوتْیَتا به خودآگاهی است، که بدون آن نمی‌توانیم بگوییم زندگی روانی داریم، و اندیشه‌ها و احساس‌های ما شبیه قایقی‌اند که بندش گسسته و بر آب رها شده است، زیرا که هیچ مرکز هماهنگ‌کننده ندارند. پرَگیا اصلِ یکی کردن و هماهنگ کردن است. نباید فکر کنیم که پرَگیا یک تصور انتزاعی است، چرا که قطعاً چنین نیست، بل‌که مجسم و ملموس است به هر معنای این اصطلاح که باشد. پرَگیا، به دلیل مجسم بودن‌اش، پویاترین چیزی است که در جهان داریم. به این دلیل حتا « یک قطره آب از چشمه‌ی سوْکِی برمی‌جوشد » کافی است که نه فقط کلّ حیات خود را بل‌که تمام سه جهان را، که بی‌کرانگی فضا را پُر می‌کند، زنده کند.

این نیروی معجزه‌آسای پرَگیا تقریباً به صورت تمثیل در تمام سوره‌های مهایانه آمده است، و من یک نمونه‌ی آن را از سوره‌ی کِه‌گون می‌آورم. وقتی

بودا به روشن‌شدگی رسید، کل عالم در یک جلوه‌ی کاملاً دیگرگونه نمودار شد.

بدیهی است موقعی که پرَگیا نمودار شود کل ِ جلوه‌ی جهان تن به تغییری می‌دهد که ورای ادراک ویگیانه است. این را شاید بتوان معجزه کردن در بزرگ‌ترین مقیاس ِ ممکن دانست. اما تا زمانی که این معجزه کردن، هر اندازه بزرگ که باشد، در داخل محدوده‌ی ویگیانه بماند نمی‌تواند چیزی بیش از چیره‌دستی یک شعبده‌باز چربدست باشد، زیرا که مقصودش تحول در بنیاد دیدگاه ویگیانه‌یی ما ــ که آن را پَراوریتّی[۴۶] (فراگشت، واگشت) خوانده‌اند ــ نیست. برخی فکر می‌کنند آن‌چه در اغلب سوره‌های مهایانه وصف می‌شود خیالات شاعرانه یا رموز روحی است، اما این یعنی از دست دادن یکباره‌ی مسأله‌ی اصلی ِ فعالیت و معنای شهود ِ پرَگیا.

وقتی که شهود ِ پرَگیا رخ دهد رابطه‌های فضا و زمان را نابود می‌کند، و تمام وجود به یک نقطه ـ لحظه کاهش می‌یابد. مثل کار ِ یک آتش بزرگ در پایان ِ کَلپَه[۴۷] (دوران بزرگ) است که همه چیز را با خاک یکسان و جهان نوی را آماده شکفتن می‌کند. در این دنیای ِ نو ِ پرَگیایی نه فضای سه‌بعدی هست و نه زمان قابل ِ تقسیم ِ به گذشته و حال و آینده. قله‌ی سُومِرُو روی نوک انگشت من بلند می‌شود؛ پیش از این که من کلمه‌یی بگویم شما آن را می‌شنوید، کلّ ِ تاریخ ِ عالم اجرا می‌شود. این اصلاً بازی ِ تخیل ِ شاعرانه نیست، بل‌که نخستین انسان است که در فعالیت‌های خودانگیخته و خلاق ِ آزاد و ناغایت‌شناختی‌اش تجلی می‌کند. نخستین انسان، شاهزاده ناتا است، و در واقع موقعی هم که گوشت هر یک از ما به مادر برگردد و استخوان‌هامان به پدر،

چنین‌ایم. این انسان، که حالا از هر چیزی که فکر می‌کرد به او تعلق دارد عاری است، گرفتار اَنابوگه‌ـ چَریا[۴۸] (کنش‌ـ بی‌قصد) اش است، که بودی‌سَتوَه‌ـ چَریا را می‌سازد، و این زندگی است که واقعاً مقام بوداسَفی را می‌سازد.

یادآوری این نکته جالب است که نخستین انسان (گِن‌نین) همه جا یکسان است اما جلوه‌هایش شبیه هم نیست، و مطابق با محدودیت‌های محلی اختلافات مشخصی را نشان می‌دهد. در هند، نخستین انسان به طور نمایشی عمل می‌کند، و به طور شگفت‌انگیزی در تمثال‌ها و اَشکال غنی است. امّا در چین، او عملی و به یک معنا معمولی و مستقیم و خشک و سرد است. در شیوه‌ی برخورد او با پرَگیا هیچ گونه ظرافت دیالکتیکی نیست؛ او در بند فراخواندن خیالینه‌های رنگین‌ـ درخشان نیست. یک نمونه می‌آورم. یک استاد چینی‌ـ فلسفه‌ی بودایی در پاسخ رهروی که درباره‌ی نخستین انسان، شاهزاده ناتا پرسیده بود گفت « هیچ اشتباهی درباره‌ی این وجود سالم با قد ۱۸۰ سانتی نیست. » رهرو دوباره می‌پرسد « آیا بسته به نخستین انسان است، یا نیست، که این شکل را به خود بگیرد؟ » استاد بی‌درنگ پاسخ داد « چه چیزی را تو نخستین انسان می‌دانی؟ » رهرو نمی‌فهمد و خواهان تعلیم می‌شود. استاد، به جای این که به او بیاموزد، که این احتمالاً آرزوی رهرو بود، این سوآل را می‌کند « کیست که به تو بیاموزد؟ »[۴۹]

موندوی که این‌جا انتخاب شده چیزی از عقل‌گرایی در خود دارد، و می‌ترسم که برای انسان جدید هنوز قابل فهم نباشد. کِی‌شوْ، استادی که تلویحاً این‌جا به او اشاره شد، آن قدر سرراست نبود که برخی استادان دیگر، زیرا که آن‌ها گاهی می‌خواهند تیپایی به چنین پرسنده‌یی بزنند، یا او را با اشاراتی مثل

« نمی‌دانم »[۵۰] یا « درست زیر دماغ توست. »،[۵۱] یا « این دیوانه را از پیش چشمم دور کن! »[۵۲] رد کنند. بیایید حرف کِی‌شو را با اضافه کردن « پاهایی به مار » قابل فهم‌تر کنیم.

مقصود از نخستین انسان، واقعیت فرجامین یا پرَگیااست، تا مورد چه باشد. رهرو پرسنده می‌دانست که خودِ فردی او دیر یا زود دستخوش تجزیه خواهد بود؛ او در صورت امکان می‌خواست چیزی پیدا کند که دست زاد و مرگ به آن نرسد. پس از این‌جاست سوآل « نخستین انسان چیست؟ » کِی‌شوْ یک استاد گذشته در هنر آموزش بود. که همپایِ تعبیرِ عقل‌گرای اندیشه‌ی بودایی در چین تحول یافته است. او خوب می‌دانست که توسل به روش دوم هنگامی بارآور است که طالب حقیقت واقعاً مشتاق به رسیدنِ به روشن‌شدگی غایی باشد. چنین مشتاقانی هرگز نمی‌توانستند به پرداخت منطقی این موضوع راضی باشند. چیزی که آن‌ها می‌خواستند یک فهم عقلیِ صرف نبود، که هرگز روح مشتاق حقیقت را به رضایت کامل نمی‌رساند. از این رو، استاد هرگز وقت و تواناش را با رهروی که می‌دانست هیچ وقت با این روش متقاعد نخواهد شد تلف نمی‌کرد. استاد به اشاره می‌گفت، و زبان چینی خیلی مناسب این مقصود است. او فقط گفت « درباره‌ی این وجود سالم با ۱۸۰ سانت قد، شکی نیست. » شاید به آسانی می‌توانست بگوید « این تنِ تو » اما او وارد جزییات نشد، فقط به این « وجود سالم »ِ خوش‌ساخت و بلندقد اشاره کرد. او به رابطه‌ی میان تن جسمانی و نخستین انسان هیچ اشاره‌یی نکرد. اگر چنین رابطه‌یی بوده باشد، کشف آن به شگردهای خود رهرو واگذاشته شد، زیرا که این اندیشه این‌جا، مثل هر جای دیگر، باید از طریق نور درون، از راه بیداری پرَگیا به فهم برسد.

اما رهرو ِ مورد ِ بحث همانی نبود که استاد انتظار داشت؛ او هنوز در مرتبه‌ی تعقل بود. از این‌جا بود سوآل او که « آیا بسته به نخستین انسان است، یا نیست، که این شکل را به خود بگیرد؟ » مثل این است که بگوییم « پس، آیا این، خود، نخستین انسان است؟ » استنتاج آشکار رهرو این بود که برترین وجود، یا نخستین انسان، خود را در این وجود جسمی می‌گنجاند تا برای حواس انسان قابل دسترسی شود. شاید این استنتاج از نظر تعقل نادرست نبوده باشد، اما فکر استاد این نبود که آن‌جا بماند. اگر او چنین اندیشه‌یی داشت، و تأییدش را اعلام کرده بود، رهرو هرگز به روشنی نمی‌رسید، چون نکته‌ی اصلی کلّ بحث تماماً از دست می‌رفت. رهرو را نباید با خردورزی صِرف‌اش به حال خود رها کرد.

استاد کاملاً می‌دانست که ناتوانی رهرو در کجاست. از این‌جا است سوآل « نخستین انسان را تو چه می‌خوانی؟ » نه باید نخستین انسان را همین وجود ِ جسمی ِ فردی دانست و نه باید او را مثل یک هستی جداگانه‌ی بیرون از آن به شمار آورد، که گویی این انسان وجود دیگری بود مثل رهرو یا مثل استاد. انسان و فرد را نمی‌توان کلاً یکی دانست، بی‌آن‌که چیز دیگری باقی بماند، امّا در عین حال هم نباید آن‌ها را کلاً جداگانه و دو چیز متفاوت دانست. یکی نباید با دیگری بیامیزد؛ آن دو، دوَند و در عین حال یک‌اند. این اختلاف ِ بی‌اختلاف نکته‌یی است که باید از طریق شهود ِ پرَگیا گرفته شود.

نخستین انسان نوعی مفهوم ِ کلی ِ منتزع از وجودهای فردی نیست. این انسان یک نتیجه‌ی تعمیم نیست. اگر می‌بود، انسانی مرده می‌بود، جسدی به سردی ِ ماده‌ی غیرآلی، و همان قدر بی‌محتوا می‌بود که نفی ِ محض. برعکس،

او بسیار زنده است و سرشار از نیروی حیاتی نه فقط به معنای جسمی بل‌که به معنای عقلی و اخلاقی و زیبایی‌شناختی و روحی آن. او در تن سالم ۱۸۰ سانتی و نیز در تن استاد، و احتمالاً نه به آن تندرستی و نه آن قدر بلند، بل‌که سرشار از نیروی حیاتی و حس زندگی می‌کند. وظیفه‌ی رهرو این بود که این را دریابد و سَر آن جرّ و بحث نکند. این بود که استاد این سوآل‌ها را کرد که «این نخستین انسان را تو چه می‌خوانی؟ آیا تو خود آن انسانی؟ نه، تو با تمام ظواهر و در واقعیت کامل رهروی هستی درمانده و گرفتار سوآل درباره‌ی چیستی این انسان. اگر چنین است، تو نمی‌توانی او باشی. پس او کجاست؟» تا وقتی که جواب قانع‌کننده‌یی از این داد و ستدِ سوآل‌ها به دست نیامد، هوش رهرو نتوانست از حدودِ ویگیانه، یا عقلیت محض فراتر برود.

رهرو این‌جا درماند و فروتنانه تقاضای تعلیم کرد. اما از نظر استاد این یک مسأله‌ی صِرفِ انتقال اطلاعات نبود. از همان آغاز چیزی بود ورای حوزه‌ی امکانِ آموزش. اگر آموزشی هم وجود می‌داشت، برشکفته از پرَگیای خود شخص بود. اگر رهرو اصلاً می‌توانست درباره‌ی نخستین انسان بپرسد، چیزی از سرشت او می‌بایست در رهرو باشد، و بهترین راه شناخت آن انسان می‌بایست «دیدار»ِ با او باشد از راه پرَگیای بیدارکننده در رهرو، چون پرَگیا، آن انسان است. نقش استاد نمی‌توانست فراتر از اشاره‌ی او به راهِ به سوی آن باشد، و بیدارکردن آن به عهده‌ی رهرو بود. از این‌جاست سوآل «چه کسی باید به تو تعلیم دهد؟»

به رغم تمام تعابیری که از این موندوْ کرده‌ایم، به نظر نمی‌رسد که بیش‌تر از موقع شروع بدانیم. برای این که این مسأله برای جان غربی قابل فهم‌تر شود، چند کلمه‌یی به آن اضافه می‌کنم و بعد به موندوْ دیگری می‌پردازم.

تن، جلوه‌ی اراده است، و آن‌چه اراده و تن را به مثابه‌ی یک خود فردی یگانه می‌کند حیاتِ خلاقِ درونی است. تن و اراده و خود فردی مفاهیمی ساخته و پرداخته‌ی ویگیانه‌ی تحلیلی‌اند، اما حیاتِ خلاقِ درونی، همان‌گونه که تمام این مفاهیم را از طریق ویگیانه می‌آفریند، به طور بی‌واسطه فقط از سوی پرَگیا درک می‌شود. وقتی که شاهزاده ناتا جسم‌اش را به پدر و مادرش که پدیدآورندگان اویند برمی‌گرداند خودِ فردی‌اش را ــ که او بنا بر ویگیانه‌اش فکر می‌کند آن را دارد ــ رها می‌کند و آن را شاید بتوان به شکلی که به نیستیِ محض کاهش یافته تعبیر کرد، اما فلسفه‌ی بودایی به ما می‌گوید که آن وقت برای اولین بار او می‌تواند نخستین انسان یا تن نخستین‌اش را آشکار کند ــ تنی که او در آن برای والدان‌اش موعظه می‌کند، و به معنای کلّ جهان است. این تن نخستینِ نشسته بر کرسیِ نیلوفر کنشِ خلاقِ خدا است. ویگیانه‌ی تحلیل‌گر این‌جا متوقف می‌شود و دیگر نمی‌تواند از این جلوتر برود؛ خدا اصلِ موضوعِ آن است؛ می‌باید منتظر شهودِ پرَگیا باشد تا این جسدِ سردِ اصلِ موضوع را به یک اصل حیاتی خلاق بدل کند.

بگذارید این‌جا کمی منطق ارائه کنم، به این امید که به روشن‌کردن سرشت پرَگیا در این حوزه کمک کند. وقتی که می‌گویم الف الف است و این قانونِ اساسی این‌همانی است، فراموش می‌کنیم که یک فعالیت ترکیب‌کننده‌ی زنده‌یی هست که از طریق آن شناسه‌گرِ الف به شناسه‌ی الف متصل می‌شود. ویگیانه است که یک الف را به شناسه‌گر الف و شناسه‌ی الف تحلیل می‌کند؛ و بدون پرَگیا وحدت یا همانی آغازین نمی‌تواند جای این دو شدگی و دویی را بگیرد؛ بدون پرَگیا الفِ تقسیم‌شده تنها و جدا می‌ماند؛ شاید

هر اندازه که شناسه گر آرزو کند که با شناسه یگانه شود، آرزوی او هرگز نتواند بدون پرَگیا برآورده شود. پرَگیا است که قانون ِ این‌همانی را به مشابه‌ی یک حقیقت ِ بدیهی ِ مستقر که نیازی به هیچ بداهت عینی ندارد، مؤثر می‌کند. بدین ترتیب بنیاد ِ اندیشیدن ِ ماکنش‌اش را مدیون پرَگیا است. فلسفه‌ی بودایی نظامی از پرَگیای خودْشکوفا و خودْهمان است.

این ملاحظه آن موندوْ ِ تکراری را که پیش از این با توجه به « یک قطره آب که از سرچشمه‌ی سوْکِی جاری است » و « یک بند انگشت اختلاف و جدایی آسمان و زمین » روشنی می‌بخشد. در مورد « خدای آتش، آتش می‌خواهد » هم، تا زمانی که ویگیانه مفهوم خدای آتش را از مفهوم « آتش » جدا نگه داشته توکوُشوْ نمی‌توانست بینشی به راز آن داشته باشد. او می‌بایست منتظر باشد که پرَگیایش به خودْبیداری برسد تا اصل ِ منطقاً بنیادی ِ این‌همانی را یک اصل زنده‌ی تجربه کند. ویگیانه همیشه تحلیلی است و توجهی به اصل بنیادی ترکیبی ندارد. یک الف به شناسه گر ِ الف و شناسه‌ی الف تقسیم می‌شود، و ویگیانه با یک نسبت یکی را به دیگری پیوند می‌دهد و قانون این‌همانی را بنا می‌نهد، اما از توضیح این پیوند غافل می‌ماند. و این ناتوانی ِ کامل ِ ویگیانه است که نمی‌تواند یک تجربه‌ی زنده باشد. این کار با شهود ِ پرَگیا فراهم می‌آید.

مسأله‌ی پرَگیا، که گوهر فلسفه‌ی بودایی را می‌سازد، واقعاً تمام‌شدنی نیست، و هر چه بگوییم کم گفته‌ایم. این‌جا چند موندوْ می‌آوریم و خط اندیشه‌ی زیر ِ آن‌ها را نشان می‌دهیم. تا تمام رابطه‌ی میان ویگیانه و پرَگیا، یا میان شهود ِ پرَگیا و استدلال ِ ویگیانه فهمیده نشود اندیشه‌هایی مثل شوتْیَتا

(تُهیّت)، تَتّا[۵۳] (چنینی)، موکْشَه[۵۴] (رهایی)، نیروانه و مانند این‌ها، کاملاً به شکل اندیشه‌های زنده جذب نخواهند شد.

پیش از این که ادامه بدهم باید این نکته‌ی مهم را یادآور شوم که هرگاه فکر کنیم که اشاره‌ی به پرَگیا و ویگیانه به این معناست که این‌ها دو چیز جداگانه‌اند، و یا این دو تا ابد از یک دیگر جدا هستند و نمی‌توانند در حالتِ یکی شدن با هم جمع شوند سخت به بیراهه رفته‌ایم. واقعیت این است که جهان ما، چنان که در حواس و خرد ما بازتاب می‌یابد، جهانِ ویگیانه است، و این ویگیانه نمی‌تواند با توانایی کامل‌اش عمل کند مگر آن که مهارش خوب به پرَگیا بسته شود. این یک نکته. و اما نکته‌ی دیگر، گرچه پرَگیا به رده‌ی ویگیانه تعلق ندارد، اما ما باید به پرَگیا، متمایز از ویگیانه، به گونه‌یی اشاره کنیم که گویی باشنده‌یی همچون پرَگیا هست که باید زیرِ مقوله‌ی ویگیانه قرار گیرد. کلمات مفیدند چون نقطه‌ی اوجِ پیشرفت تفکرند. اما به همین دلیل هم گمراه کننده‌اند. در این میدان باید به دقت گام برداشت.

در جدولِ زیر اقلامی را که در طرف پرَگیا فهرست شده‌اند باید این طور فهمید که فقط موقعی چنین‌اند که ویگیانه از پرَگیا روشن شود؛ پرَگیا فی‌نفسه چیزی ندارد که با آن متمایز شود. مثلاً، شوتیَتا (تهیت) یا تَتّا (چنینی) را نباید دلالت عینی گرفت. این‌ها اندیشه‌هایی‌اند که دانستگی ما از طریق آن‌ها جای نقاط ارجاعِ خود را مشخص می‌کند. هر وقت که پرَگیا خود را بیان می‌کند، خواه به موافقت باشد و خواه به شکل دیگر، گرفتار همان تنگناهای ویگیانه می شود. حتا موقعی که پرَگیا آن‌چه را که ویگیانه اثبات کرده از بیخ و بن نفی می‌کند باز نمی‌تواند از حوزه‌ی ویگیانه بیرون برود. کاری که او می‌کند

نیز کنش ِ ویگیانه است، و در این معنا پرَگیا نمی‌تواند از دست ویگیانه خلاص شود. حتا موقعی که نقش پرَگیا در نمایش فعالیت‌های انسانی مؤکداً مراعات شود از آن باید نادیده گرفتن ِ ادعاهای ویگیانه را فهمید. شهود ِ پرَگیا و اختلاف ِ ویگیانه در برقراری یک فلسفه‌ی ترکیبی به یک شکل مهم و تفکیک‌ناپذیرند. در موندوْی که بعداً نقل خواهد شد، به این رابطه‌ی پرَگیا و ویگیانه توجه خواهد شد.

در کفّه‌ی پرَگیا این‌ها را داریم: **در کفّه‌ی ویگیانه شاید بتوان این پاسنگ‌ها را داشت:**

شو نیَتا (تهیت) . . . . یک جهان ِ بودن‌ها و نبودن‌ها
تَتّا (چنینی). . . . . یک جهان ِ تعاریف روشن و متمایز
نیروانه . . . . سنساره (زاد و مرگ)
بودی (روشن‌شدگی) . . . . اَویدیا (نادانی)
پاکی . . . . آلودگی
دل (چیتَّه). . . . . حواس (ویگیانه)
دَرْمَه (واقعیت فرجامین) . . . . سَروَه-دَرْمَه (همه‌دَرمَه‌ها، باشنده‌ی فردی)
تجربه‌ی خالص. . . . . تجربه‌های کثرت‌ها
کنش خالص (کَرْمَه) . . . . یک جهان علیت
نامختلف . . . . مختلف
بی‌تمایز . . . . تمایز
نه-دل یا نه-اندیشه . . . . دانستگی فردی
اکنون جاوید، یا حال ِ مطلق . . . . نسبت‌های زمانی

نادویی.. دویی
و غیره.. و غیره

۵

به این دلیل[۵۵] موندوْهای زیادی این‌جا آورده می‌شود که خواننده بتواند از یکی به دیگری برود و احتمالاً چیزی سوسوزننده میان سوآل‌ها و جواب‌ها حس کند. از این گذشته، در این موندوْها، رابطه‌ی ویگیانه و پرَگیا به شیوه‌یی عملی‌تر مطرح می‌شود، تا خواننده بتواند از این موندوْها به نتایج دلخواه برسد. علاوه بر این، کتاب‌هایی که این موندوْها در آن‌ها آمده عموماً در دسترس خوانندگان غربی نیستند، و به نظر می‌رسد که این‌جا فرصت مغتنمی پیش آمده که آن‌ها را برای علاقه‌مندان این مبحث نقل کنم. کمابیش در چین و ژاپن کان ِ پایان‌ناپذیری از موندوْ هست، و دلیل ندارد که نامکشوف بماند.

موضوعات این موندوْها گوناگون‌اند؛ گاهی به نظر می‌رسد که اصلاً ربطی به مباحث فلسفه‌ی بودایی ندارند، چون از موضوعاتی مثل «یکی ایستاده بر سر خط‌الرأس کوهی که ده‌هزار پا بلندی دارد»، «استاد ِ دیر» «جایی که رهروی از آن می‌آید»، «سنگ قبری که هیچ رگه‌یی ندارد»، «ماه ِ یک شب ِ بی‌ابر»، «زدن ِ چنگ بی‌سیم»، و مانند این‌ها. به نظر می‌رسد پاسخ‌هایی که حتا به بالاترین اندیشه‌های فلسفی و دینی داده‌اند به آن‌ها نهایت بی‌اعتنایی را کرده‌اند. این موندوْها برای کسانی که هرگز به این جهان اسرارآمیز فلسفه‌ی بودایی راه نیافته‌اند یقیناً نهان‌گاه‌های ابهامات خواهد بود. اما از نظر بوداییان برای نشان دادن خصلت خاص شهود ِ پرَگیا هیچ روشی مؤثرتر از موندوْ وجود ندارد.

پس، با مشکلِ خود شروع می‌کنیم.

سِکیتوْ (۷۰۰-۷۹۰)[۵۶] یکی از چهره‌های بزرگ دوره‌ی سلسله‌ی تانگ بود. روزی رهروی به نام شیری[۵۷] از او پرسید «آن چیست که این «خود» را می‌سازد؟» استاد در پاسخ او، به شکل سوآل، گفت «از من چه می‌خواهی؟»

رهرو گفت: «اگر از شما نپرسم، پس جواب مسأله را کجا پیدا کنم؟»

استاد پرسید «مگر تا حالا آن را گم کرده بودی؟»

بُون‌سُویی از دیر هوْجی در کین‌ریو این سخن را به رهروان می‌گفت: «ای رهروان، شما مدتی این‌جا بوده‌اید، نشست زمستانی تمام شده، و تابستان آمده. بینشی به درون خودتان داشته‌اید یا نه؟ اگر داشته‌اید، بگذارید من شاهد شما باشم، تا نظر درستی داشته باشید و نظرهای نادرست راهنمای شما نباشد.»

رهروی پیش آمد و پرسید «خودِ من چیست؟» استاد پاسخ داد «چه نمونه‌ی خوبی از مردی با یک جفت چشم درخشان!»[۵۸]

ئنتوکوُ[۵۹] از دیر ئنتسوُیین:[۶۰]

س. «خودِ من چیست؟»

ج. «چه چیزی خصوصاً شما را به این سوآل واداشته؟»

کی[۶۱] از دیرِ اوُن‌ریوٓیین:[۶۲]

س. «خودِ من چیست؟»

ج. « شبیه تو و من است. »
س. « در این مورد دویی نیست. »
ج. « هجده‌هزار میل آن‌سوتر! »

یوْ[۶۳] از دیر کوْری:[۶۴]
س. « وقتی که بینش روشنی به خودم ندارم، چه کنم؟ »
ج. « هیچ بینش روشن. »
س. « چرا نه؟ »
ج. « نمی‌دانی که این کار خود شخص است؟ »

کایی‌توتسوُ[۶۵] از دیر توْذِن:[۶۶]
س. « هنوز درون سرشتم را روشن ندیده‌ام. تمنا دارم یادم بدهی. »
ج. « چرا به خاطرش سپاسگزار نیستی؟ »

توکوُئیچی[۶۷] از دیر ریوٌگه‌جی:[۶۸]
س. « خودِ من چیست؟ »
ج. « تو داری یخچه روی برف می‌گذاری. »

جواب‌های گوناگونی به سوآل « خود من چیست؟ » داده‌اند، و در واقع، این‌ها آن قدر متنوع‌اند که نمی‌شود یک مخرج مشترک برای‌شان پیدا کرد که از طریق آن به یک جواب همشکل رسید. لازمه‌ی جواب بینشی است به آن

چه « خود » را می‌سازد، و با صِرف ِ تفکر ِ عقلی نمی‌توان به آن رسید. در حالی که به تفکر نیاز است امّا آن چیزی که مسأله را حل می‌کند عقل نیست بل‌که نیروی اراده است. مسأله با یک روش هستی‌شناختی حل می‌شود، نه با انتزاع یا با فرض. فلسفه‌ی بودایی بر شهود ِ پرَگیا استوار است که بنیادی‌ترین و مقدم بر هر گونه عقل‌گرایی است. با رسیدن به این مقام، مشکل‌هایی چون خود، واقعیت فرجامین، بودا ـ دَرْمَه، دائو، سرچشمه یا اصل، دل، و مانند این‌ها، همه حل می‌شود. هر چند که شاید راه‌های رویارویی ِ استادان با این مشکل‌ها بی‌نهایت گوناگون باشد اما همیشه یک خط راه‌یابی به آن‌ها هست که از این طریق قابل فهم می‌شوند.

توْ[۶۹] از دیر کوکوُتاییِ‌این:[۷۰]

س. « موقعی که هنوز آینه‌ی کهنه صیقل نیافته است تو به آن چه می‌گویی؟ »

ج. « آینه‌ی کهنه »

س. « وقتی که صیقل یافته، به آن چه می‌گویی؟ »

ج. « آینه‌ی کهنه ».

« آینه‌ی کهنه » نام دیگری است برای « خود » در یک حالت بی‌اختلاف [یا، بی‌تعینی]. « صیقل یافته » یعنی مختلف، [یعنی آن‌که دویی در آن راه یافته] « آینه‌ی کهنه » مختلف باشد یا نه یکسان باقی ماند.

رهروی از چیکاکوُ[۷۱] از دیر یوْم‌یوْجی:[۷۲]

« آینه‌ی کامل بزرگ چیست؟ »
« یک سینی کهنه‌ی شکسته. » پاسخ این بود.

این‌جا « آینه » حتا یک « آینه‌ی کهنه » نیست، یک سینی کهنه‌ی شکسته است، که پاک بی‌مصرف است. هرگاه که فیلسوفان ذن بخواهند بی‌ارزشی کامل یک مفهوم را، آن‌جا که به شهودِ پرَگیا مربوط می‌شود، نشان دهند اغلب از این نوع بیان استفاده می‌کنند.

دؤکه[۷۳] از دیرِ بیاکوُریوتیین:[۷۴]
س. « دائو چیست؟ »
ج. « پشت الاغ نشسته دنبال الاغ می‌گردد. »

ریوْکوُ[۷۵] از دیرِ توْذِنین:[۷۶]
س. « دائو چیست؟ »
ج. « این، درست این‌جا! »
جوتِن[۷۷] از دیرِ هوفوُکوُیین:[۷۸]
س. « به من گفته‌اند موقعی که یکی می‌خواهد به راهِ نازاد برسد، باید به سرچشمه [اصل] نگاه کند. سرچشمه چیست؟ »
استاد مدتی ساکت ماند و بعد از رهرو ملازم پرسید « الساعه این رهرو از من چه پرسید؟ » رهرو در این موقع سوآل‌اش را تکرار کرد، که باعث شد استاد ریشخندش کند و بگوید « کر که نیستم! »

استاد جوژِین[۷۹] از رهروی پرسید « از کجا می‌آیی؟ » رهرو پاسخ داد « از دیری در ساحل غربی رودی که کان‌نون آن‌جا است. »
استاد گفت « کان‌نون را دیدی؟ »
« بله، دیدم. »
« او را در طرف راست دیدی یا در طرف چپ؟ »
رهرو گفت « موقع دیدن نه راست هست نه چپ. »

در موندوْیی مانند این، می‌توان به آسانی دید که سوآل مورد بحث کان‌نون نیست، که صرفاً رمزی است برای خود، یا دائو، یا واقعیت فرجامین، و دیدن آن به معنی شهودِ پرَگیا است. هیچ اختلاف چپ یا راستی در آن نیست؛ در خود، یا فی‌نفسه، کامل است؛ خودِ یگانگی است؛ دیدن « ناب » است. این رهرو ظاهراً فهمیده بود که شهودِ پرَگیا چیست، و این شکل سوآل از جانب استاد به سوآلِ « آزمایشی » معروف است.

استاد جوژِین سرآشپز را دید و از او پرسید « این دیگ شما چه قدر جا دارد؟ »
رهرو آشپز گفت « خودتان اندازه بگیرید. »
استاد حالت اندازه گرفتن به خود گرفت.
رهرو گفت « دستم نیاندازید. »
استاد گفت « این تویی که داری دستم می‌اندازی. »
استاد، رهروی را دید و گفت « چه طور شد تا این اندازه قد کشیدی؟ »

رهرو گفت « شما چه قدر کوتاهید؟ »
استاد قوز کرد مثل این که می‌خواهد خود را کوتاه‌تر بکند.
رهرو گفت « دستم نیاندازید، استاد! »

گوشین [۸۰] از دیرِ سایِ کوجی: [۸۱]
س. گوهرِ مَنی [۸۲] که رنگ‌های گوناگون به خود می‌گیرد چیست؟ »
ج. « آبی، زرد، قرمز و سفید. »
س. « گوهرِ مَنی که رنگ‌های گوناگون به خود نمی‌گیرد چیست؟ »
ج. « آبی، زرد، قرمز و سفید. »

البته گوهرِ مَنی که رنگ‌های گوناگون به خود می‌گیرد نیز رمز است و اشاره است به واقعیت، یا شونیَتایی که دستخوشِ اختلاف باشد، در حالی که گوهرِ مَنی که رنگ‌های گوناگون به خود نمی‌گیرد خودِ واقعیت است. اما جواب استاد به هر دو سوآل یکی است؛ ظاهراً فرقی بین این دو نمی‌بیند. از نظر عقلی یا مفهومی، تمایز مشخصی وجود دارد که شهودِ پرَگیا آن را نادیده می‌گیرد. استاد دیگری، که شاید بخواهد پرسندگان‌اش را بر آن دارد که مرتبه‌ی دیگری از شهودِ پرَگیا را ببیند، احتمالاً به جواب‌هایش کاملاً رنگ دیگری می‌دهد. نمونه‌اش موندوِ « آینه‌ی کهنه » است.

شُوتوسوُ [۸۳] از دیرِ جوران: [۸۴]
س. « بودا کیست؟ »

ج. « از کی داری سوآل می‌کنی؟ »

فوُ کوُسِن:[۸۵]
س. « بودا کیست؟ »
ج. « نمی‌دانم. »

رِی‌کان[۸۶] از کوْرایی:[۸۷]
س. « بودا کیست؟ »
ج. « این دیوانه را از این‌جا ببر. »

کین[۸۸] از دیرِ کوکِن:[۸۹]
س. « بودا کیست؟ »
ج. « درست زیر دماغ‌ات. »
کیوْ کوُ[۹۰] از دیرِ هوْجوُ:[۹۱]
س. « فرجامین اصلِ آیین بودا چیست؟ »
ج. « بیا نزدیک‌تر. »
رهرو رفت جلوتر، و استاد گفت « فهمیدی؟ »
رهرو گفت « نه، استاد. »
استاد گفت « مثل یک برق آذرخش است، و قرن‌ها پیش رفت! »

چیکا کوُ از دیرِ یوْم یوْجی:[۹۲]
رهروی گفت «به من گفته‌اند که تمام بوداها و بوداذَرْمَه‌ها از یک سوره صادر شده‌اند. این سوره چه می‌تواند باشد؟»
استاد پاسخ داد: باز و بسته کردن آن تا ابد؛ جلوِ آن را نگرفتن، جر و بحث نکردن، حرف نزدن می‌تواند آن را بگیرد.»[۹۳]
س. «من پس چه طور آن را بگیرم و نگه داشته باشم.»
ج. اگر می‌خواهی آن را بگیری و نگاه داشته باشی، باید آن را با چشم‌هایت بشنوی.»

سوْتون[۹۴] از دیر دای‌رین‌جی:[۹۵]
رهروی پرسید «از بالاترین حقیقت فلسفه‌ی بودایی چه گونه بحث کنیم؟»
استاد گِن‌شا در جواب گفت «کم کسانی آن را می‌شنوند.» این رهرو بعداً نزد سوْتون آمد و پرسید «مقصود گِن‌شا چه بود؟»
سوْتون گفت «وقتی که تو کوه سِکی‌جی را از جا برداشتی به‌ات خواهم گفت.»[۹۶]
بعدها جیوُ[۹۷] از دیر کیشو[۹۸] آن را تفسیر کرد: «لطفاً آهسته حرف بزن.»
شرح و تفسیرهای استادان بعدی بر موندوْیی که میان پیشینیان و پرسندگان صورت می‌گرفته، کاملاً رایج بود. این تفسیرها لزوماً نقد و بررسی نیست، بل‌که هدایت کردن به سویی است که غرض از آن بیرون کشیدن چیزی است که در موندوْ هست. گِن‌شا گفت «کم کسانی آن را می‌شنوند، و جیوُ با

اشاره به آن گفت « آهسته حرف بزن! » استادان عموماً از خط « منطق » خارج‌اند و بارها می‌خواهند یک‌دیگر را دست بیاندازند. آن‌ها شوخ و شنگ‌اند. پیروان شهودِ پرَگیا طبعاً از درافتادن به یک بحث فلسفیِ تصورات انتزاعی می‌پرهیزند؛ آن‌ها طرفدار اعداد، تمثال‌ها، حقایق و تجربه‌ی روزمره‌اند. نمونه‌ی زیر که آن را به طور اتفاقی از میان بی‌شماری از این گونه نمونه‌ها درآورده‌ایم مقصود ما را این‌جا نشان خواهد بود.

رهروی از ذِمبی[99] از دیر شوُرِی[100] پرسید: « بنا بر فهم من، تمام رودها، هر چند که سرچشمه‌های‌شان مختلف باشند، به اقیانوس بزرگ می‌ریزند. قطره‌های آب اقیانوس چه قدر می‌تواند باشد؟ »

استاد پرسید « هرگز به اقیانوس رفته‌ای؟ » رهرو: « گیرم که به اقیانوس رفته باشم، بعدش چی؟ » استاد پاسخ داد « فردا بیا تا بگویم. »

رهروی که از اقیانوس پرسیده پیدا است که چیزی درباره فلسفه‌ی بودایی می‌داند؛ از این‌جا بود سوآل دوم، « گیرم که به اقیانوس رفته باشم، بعدش چی؟ » استاد چون این را دید گفت « فردا بیا. » هر دو می‌فهمند، و موندوْ در خدمت آن است که به ما بینشی به سرشت شهودِ پرَگیا بدهد. شاید کسی بپرسد « اقیانوس چه ربطی به پرَگیا دارد؟ » اما این‌جا اقیانوس اشاره است به اقیانوس شونیَتا، که تمام جهان نمودین جذب آن می‌شود، و غرض از شمارش قطرات آبِ آن فهمیدنِ سرنوشت کثرتی است که در آن جذب می‌شود. رهرو می‌خواهد بفهمد که استاد درباره‌ی رابطه‌ی میان یک و بسیار، میان پرَگیا و ویگیانه چه خواهد گفت. هیچ میزانی از استدلال فلسفی ما را در

فهم این رابطه یاری نخواهد کرد و فقط به سردرگمی بیش‌تری می‌برد، و «فردا»یِ منتظر هرگز نخواهد آمد. به جای پرداختن به روندهای معرفت‌شناختی، «نمی‌دانم» گوهر شهودِ پرَگیا را خلاصه می‌کند.

سِی‌شو[۱۰۱] از دیرِ رِی‌این‌زان:[۱۰۲]

روزی از رهروی پرسید: «بودا۔دَرْمَه (حقیقت، یا حقیقت فرجامین) را می‌فهمی؟»

رهرو گفت: «نه، استاد»

«راستی راستی نمی‌فهمی؟»

«واقعاً نمی‌فهمم، استاد.»

«برو فردا بیا.»

رهرو تعظیم کرد و گفت «خداحافظ.»

در این موقع استاد گفت «نه، نکته این نیست.»

این «فردا بیا» را رهرو به معنی لغوی یا عقلی آن گرفته بود، و استاد برای این که او را از اشتباه دربیاورد با مهربانی گفت «نکته این نیست.» نکته یا جان مطلب، فهمیدنِ چیزی است که فهمیدنی نیست، شناختن چیزی است که نشناختنی است، و شهودِ پرَگیا واقعاً از آن ساخته می‌شود.

رهروی از یوْم‌یوْ[۱۰۳] پرسید «من مدت‌ها با شما بوده‌ام، و هنوز راه شما دست‌ام نیامده. چه جور است؟»

استاد گفت «در آن جایی که تو نمی‌فهمی، نکته‌یی برای فهمیدن‌ات هست.»

«چه گونه فهم من جایی ممکن می‌شود که امکان‌اش آن‌جا نیست؟»

استاد گفت «گاو بچه‌فیل می‌زاید؛ ابرهای غبار از اقیانوس بالا می‌آیند.»

موقعی که سِی‌شوُ[۱۰۴] هنوز مرحله‌ی مریدی را نزد جوْئه مـی‌گذرانـد، روزی استاد به باران اشاره کرد و گفت «هر قطره‌اش چشمانت را پُر می‌کند.» سِی‌شوُ آن موقع این را نفهمید، اما بعداً که سوره‌ی اَوَتَمسَکه را مطالعه می‌کرد، معنی‌اش بر او روشن شد. بعدها او در یکی از گفتارهایش گفت «همه‌ی بوداها در ده جهت جهان همیشه روبه‌روی تواَند. آن‌ها را می‌بینی؟ اگر گفتی که آن‌ها را می‌بینی، آیا با دل می‌بینی یا با چشم؟»

روزی دیگر سخنش این بود: «گفته‌اند موقعی که انسان شکل[۱۰۵] را ببیند دل[۱۰۶] را دیده است. از شما می‌پرسم: دل را چه می‌خوانند؟ کوه‌ها و رودها و زمین بزرگ پیش شما گسترده است، یعنی ــ این جهانِ کثرت‌ها، آبی و زرد، سرخ و سفید، مردها و زن‌ها، و مانند این‌ها، با شکل‌های بی‌نهایت متغیر ــ آیا این‌ها دل‌اند، یا دل نیستند؟ اگر دل‌اند، چه‌گونه به چیزهای بـی‌شمار بـدل می‌شوند؟ اگر دل نیستند، چرا گفته‌اند که چون شکل را ببینید دل را دیده‌اید؟ می‌فهمید؟

«درست از آن‌جا که شما این نکته را نمی‌گیرید و در راه‌های بی‌شمار به نظرهای پریشان دل می‌بندید، به خطا جایی دویی‌ها (تفاوت‌ها) و وحدت‌ها را می‌بینید که آن‌جا واقعاً نه دویی هست و نه وحدتی.

«درست در همین لحظه دریافتِ بی‌واسطه‌ی دل شما ضروری است، و بعد درمی‌یابید که آن تهیّتِ پهناور است و چیزی برای دیدن و چیزی برای شنیدن وجود ندارد ....»

این اندیشه‌ی « تهیت ِ پهناور » کاملاً گیج‌کننده و سردرگم است و همیشه این گرایش هست که از دیدگاه نسبیت‌گرا فهمیده شود. فلسفه‌ی بودایی برای بودن، « سَت »[۱۰۷] را دارد و برای « نبودن » « اَسَت »[۱۰۸] را، و برای « تهیت »، شونیتا را، که این نشان می‌دهد « تهیت » یک معنی ِ ضمنی ِ مثبت دارد و یک نفی ِ محض نیست. شونیتا ورای بودن و نبودن [یا هست و نیست] است؛ یعنی، این هر دو اندیشه‌ی شونیتا را از پیش به صورت مفروض در خود دارند. از این رو، موقعی که فیلسوف بودایی می‌گوید که چیزی برای دیدن و شنیدن، و مانند این‌ها، وجود ندارد نباید آن را نفی ِ تجربه‌های زندگی روزمره گرفت بل‌که در حقیقت آن را باید تأیید این تجربه‌ها دانست. از این جا است این موندو:

کِی‌جیو[۱۰۹] از دیر ِ هان‌نیا[۱۱۰] به « تالار ِ دَرْمَه » آمد، و رهروان شنیدند که سه بار بر چوب زده شد، که نشان آن بود که آن‌ها باید جمع شوند. بعد استاد بداهتاً شعری خواند:

« به راستی عجیب است ــ سه بار بر چوب زدن،
و شما رهروان همه این‌جا گرد آمده‌اید.
همان طور که از قبل خوب می‌دانید که چه طور وقت را اعلام کنید،
نیازی به این نیست که من یک بار دیگر آن را تکرار کنم. »

بدون این که چیز دیگری بگوید از تالار بیرون رفت.

فیلسوفان بودایی، و هر یک از ما موجودات مُدرِک ِ معمولی، نه فقط صداها را می‌شنویم و گل‌ها را می‌بینیم بل‌که به بودا گل هم پیشکش می‌کنیم، پیش او بخور می‌سوزانیم، و همه گونه کارهای پارسایانه می‌کنیم. شاید همه‌ی ما مدعی بودایی بودن نباشیم؛ حتا شاید از این که ما را مذهبی بخوانند

اعتراض کنیم؛ امّا کارهایی که این‌جا به آن‌ها اشاره شده چیزهایی هستند که ما هر روز انجام می‌دهیم. فرقی نمی‌کند که بودایی باشیم یا مسیحی یا کمونیست.

مُوگاکوُ[۱۱۱] از دیر سوُیی‌بی،[۱۱۲] شاگرد تان‌کا[۱۱۳] بود. روزی او را دیدند که دارد به اَرهَت‌ها [مردانِ تمام، ارجمندان آیین بودا][۱۱۴] غذا پیشکش می‌کند. رهروی گفت « تان‌کا پیکره‌ی چوبی بودا را سوزاند، و تو به ارهت‌های چوبی غذا پیشکش می‌کنی. یعنی چه؟ »

سوُیی‌بی گفت « اگر دل‌اش می‌خواهد می‌تواند بودا را بسوزاند، اما او هرگز نمی‌تواند بودا را خاکستر کند. امّا من، من فقط این را به ارهت‌ها پیشکش می‌کنم. »

رهرو دیگری هم بود که این راگفت: « امّا پیشکش کردن غذا به ارهت‌ها، آیا آن‌ها در آن شریک می‌شوند؟ »

سوُیی‌بی گفت: « رهرو، تو هر روز غذا می‌خوری؟ » رهرو جواب نداد. استاد گفت « به راستی کم کسانی باهوش‌اند. »

برای به پایان بردن این قسمت بگذارید کلمه‌یی درباره‌ی فرق میان پرَگیا و ویگیانه از نظر فهم این موندوْ بگویم. ویگیانه یک روش‌شناسی دارد، اما پرَگیا ندارد، چون همیشه خواهان بی‌واسطگی است و هرگز جایی برای دودلی یا هیچ شکل از تفکر باز نمی‌گذارد. وقتی گلی را می‌بینید فوراً می‌دانید که گل است. وقتی دست‌تان را در آب سرد فرومی‌کنید می‌فهمید که آب، سرد است، و این را بی‌واسطه می‌فهمید نه پس از لحظه‌یی تفکر. از این نظر شهودِ پرَگیا

مثل ادراک است. تفاوت میان این دو در این است که ادراک از حواس فراتر نمی‌رود در حالی که شهود در جایی بسیار عمیق‌تر نشسته است. وقتی ادراک به این بنیاد برسد می‌شود شهودِ پرَگیا. برای این که ادراک به پرَگیا تکامل پیدا کند باید چیزی به آن افزوده شود. امّا این افزوده چیزی نیست که از بیرون افزوده شده باشد. به عبارت دیگر، این پرَگیا است که خود را به شهود درمی‌یابد؛ پرَگیا روش‌شناسی خود آن است.

وقتی روی کاغذ خط می‌کشیم، خط کاملاً راستی نیست، اما می‌توانیم آن را فی‌نفسه از نظر هندسی به‌کار بریم و تمام مختصاتِ آن را نشان دهیم. این خط از نظر ادراک بصری محدود است، اما موقعی که ادراک هندسی ما از یک خط مستقیم به آن افزوده شود می‌توانیم چنین کنشی از آن درآوریم. به همین شکل، شهودِ پرَگیا در یک حکایت می‌گوید «حتا سنگ پیش از آن که استاد کلمه‌یی بگوید سر تکان داد.»[۱۱۵] و در حکایت دیگری آمده که این شهود استادی را، حتا موقعی که او را سوزانده‌اند و استخوان‌هایش مثل مس شده، زنده نگاه داشته است. در همین موندو آمده که رهرو می‌پرسد «چه گونه؟» استاد می‌گوید «آیا وقتی که بچه‌رهروِ ملازم را صدا می‌زنم نمی‌گوید «بله، استاد؟» هنوز یکی می‌تواند پافشاری کند که این بچه‌رهروِ ملازم، استاد نیست. اگر من به جای استاد بودم تو را می‌زدم و می‌گفتم «نه چنین یاوه‌یی. آه از دست این ابله!» اما من چون استاد نیستم، به جایش می‌گویم «بینش تو هنوز از ابر ویگیانه تیره است. تو استاد را در یک طرف می‌بینی و ملازم را در طرف دیگر، و آن دو را، بنا بر روشِ به اصطلاح عینی ما در تفسیر تجربه، از یک‌دیگر جدا نگه می‌داری. آن‌ها را نمی‌بینی که در

یک‌دیگر زندگی می‌کنند، و تو در درک این نکته ناتوانی که مرگ « به طور عینی » به سوی استاد می‌آید اما قدرتی بر « آن » که ملازم را بر آن می‌دارد به صدای استاد پاسخ بدهد ندارد. دیدن ِ این « آن »، شهود ِ پرَگیا است. »

٦

این « آن » چیزی است که از آغاز و بی‌واسطه به دانستگی ما داده می‌شود. شاید بتوان آن را، با استفاده از اصطلاح پروفسور اِف. اِس. سی. نورثراپ، « پیوستار بی‌اختلاف » خواند. برای جان غربی شاید « پیوستار » بهتر از شونْیَتا باشد، گرچه احتمال‌اش هست که آن را به اشتباه به چیزی تعبیر کنیم که « به طور عینی » وجود دارد. و قابل درک ِ ویگیانه است. امّا در این « پیوستار » که بی‌واسطه داده شده هیچ اختلاف شناسه‌گر و شناسه، اختلاف بیننده و دیده شده، وجود ندارد. همان « آینه‌ی کهنه » است که هنوز صیقل نخورده، و بنا بر این جهان کثرت‌ها در « آیینه » منعکس نمی‌شود. نخستین انسان است، که در او نه گوشت مانده نه استخوان و بااین‌همه می‌تواند خود را متجلی کند نه فقط به والدان‌اش، بل‌که به تمام برادران‌اش، به نامُدرِک‌ها و نیز مُدرِک‌ها. « پدر »ی است که سن‌اش را نمی‌توان با عدد محاسبه کرد، بنا بر این برای او همه چیز یک « نوه »ی [ساخته‌ی] مفهوم‌سازی است. در حالت مطلق ِ آرام‌بودگی، با پرَگیا زندگی می‌کند که در آن هیچ گونه ایجاد قطبیت صورت نگرفته است. بنا بر این از تلاش‌های ما برای بیرون آوردن آن تا سطح قابل تشخیص ِ دانستگی می‌گریزد. ما نمی‌توانیم از آن به شکل بودن یا نبودن حرف بزنیم. مقولاتی که از طریق تعقل ایجاد شده‌اند ابداً این‌جا کاربرد ندارد. اگر سعی کنیم که آن را

از خاموشی جاودانه‌یِ «نِه‌تی، نِه‌تی» (نه این، نه این)[116] بیدار کنیم، آن را می‌کُشیم »، و چیزی را که ویگیانه درک می‌کند جسدی است که بسیار سنگدلانه مُثله شده است.

پرَگیا این‌جا ساکن است، اما هرگز به خود بیدار نمی‌شود. همیشه وقتی بیدار است که ویگیانه بیدارش کرده باشد. اما ویگیانه این را نمی‌داند، چون همیشه می‌پندارد که بدون ویگیانه جهانِ قابلِ تجربه وجود ندارد، و اگر پرَگیا به این جهان تعلق داشته باشد باید از همان رده‌ی ویگیانه باشد، بنا بر این پرَگیا می‌تواند به خوبی از آن جدا باشد. اما حقیقت این است که ویگیانه هرگز بدون پرَگیا، ویگیانه نیست و پرَگیا اصل موضوعِ ضروری ویگیانه است، چیزی است که قانونِ این‌همانی را مؤثر می‌کند، و این قانون، بنیاد ویگیانه است. ویگیانه موجدِ یک قانون منطقی نیست، بل‌که از راه این قانون کار می‌کند. ویگیانه آن را چیزی می‌داند که داده شده و از هیچ طریقی که ساخته‌ی ویگیانه باشد، قابل‌اثبات نیست، زیرا که خود ویگیانه مقیدِ به آن است. چشم نمی‌تواند خود را ببیند؛ برای این کار به آینه نیاز دارد، اما چیزی را که می‌بیند اصل نیست، فقط عکس آن است. ویگیانه شاید وسیله‌یی تعبیه کند که خود را بشناسد، اما این شناخت، مفهومی خواهد بود، به شکل چیزی استدلال‌شده.

اما پرَگیا چشمی است که می‌تواند به درون خود رو کند و آن را ببیند، زیرا که او خودِ قانونِ این‌همانی است. از پرَگیا است که شناسه‌گر و شناسه می‌توانند یکی شوند، و این کار بدون هیچ واسطه انجام می‌گیرد. ویگیانه همان طور که از یک مفهوم به مفهوم دیگر می‌رود همیشه نیاز به واسطه یا میانجی دارد، و این همان سرشت ویگیانه است. اما پرَگیا، چون خودِ قانونِ این‌همانی

است، نیازی به انتقال از شناسه گر به شناسه ندارد. بنا بر این، چوبدست را تاب می‌دهد؛ گاهی اثبات می‌کند، گاهی نفی می‌کند و می‌گوید که «الف الف نیست، و بنا بر این الف الف است.» این «منطق»ِ شهودِ پرَگیا است. «پیوستارِ بی‌اختلاف» را باید در این روشنایی فهمید.

وقتی که «پیوستارِ بی‌اختلاف» نتیجه‌ی دیالکتیکِ ویگیانه است، به شکل مفهوم باقی می‌ماند و هرگز به صورت تجربه درنمی‌آید. فلسفه‌ی بودایی برعکس از تجربه‌ی ناب، از خودْهمانی، به شکل یک فعالیتِ از خود شکوفنده و خودْشناس شروع می‌کند، و ویگیانه به هستی می‌آید. بنا بر این، در ویگیانه همیشه بالقوگی شهودِ پرَگیا هست. وقتی گلی به شکل یک شناسه در جهان کثرت درک می‌شود، کنشِ ویگیانه را می‌بینیم و همراه با آن هم شهودِ پرَگیا را. اما، همان طور که اغلب ما در ویگیانه می‌مانیم و از رسیدن به پرَگیا ناکام می‌شویم، بینش ما محدود می‌شود و به اندازه کافی در عمق رخنه نمی‌کند که به واقعیتِ فرجامین یا شوتْیَتا برسد. بنا بر این، گفته‌اند که روشنی‌نیافتگان گل واقعی را در نور چنینی (تَتّا) نمی‌بینند.

فرایند یا پیشرفت مستمری از ویگیانه به پرَگیا نیست. اگر می‌بود، پرَگیا دیگر پرَگیا نبود، و صورت دیگری از ویگیانه می‌شد. میان این دو شکافی هست که هر گونه انتقالی را ناممکن می‌کند؛ از این‌جا است یک جهش، یعنی «یک جهش هستی‌شناختی». میانِ از تفکرِ ویگیانه به نگریستنِ در پرَگیا هیچ مفهوم واسطی نیست، جایی برای خردورزی نیست، زمانی برای سنجش و حساب‌گری نیست. بنا بر این، استاد بودایی ما را برمی‌انگیزد که «زود، زود، بگو!» بی‌واسطگی یا بی‌درنگی، بدون هیچ تفسیر و هیچ بهانه‌ی توضیحی— این چیزی است که شهودِ پرَگیا را می‌سازد.

در ابتدا گفتم که پرَگیا کلّ را در بر می‌گیرد، حال آن که ویگیانه به اجزا علاقه‌مند است. این‌جا نیاز به تشریح مفصل‌تری هست. اگر اجزا توده‌های صرف باشند، یعنی توده‌هایی نامرتبط و ناپیوسته، ویگیانه نمی‌تواند آن‌ها را موضوع تحلیل عقلی قرار دهد. دلیل آن که ویگیانه می‌تواند به اجزا بپردازد این است که این‌ها فرداً و جمعاً، به کلّ وابسته‌اند، و به این ترتیب خود را به ویگیانه عرضه می‌کنند. هر واحد (یا موناد) به طور منفرد به واحد دیگری وابسته است و به طور جمعی و در یک الگوی مشبک به واحدهای دیگر بسته است. وقتی یکی را بلند کنیم مابقی به دنبال آن می‌آیند. ویگیانه این را می‌فهمد و می‌تواند ردّ پیچیدگی رابطه‌ی موجودِ میان آن‌ها را دنبال کند و بگوید که باید اصلِ یگانه کننده‌یی زیر آن‌ها باشد. ویگیانه نه فقط می‌تواند چنین کاری بکند بل‌که می‌تواند چند و چون این گونه اصل را فرموله کند، همان طور که فلسفه و علم می‌کنند. اما ویگیانه نمی‌تواند این را در تمام حوزه‌ی واقعیت‌ها بکند؛ و بینش آن محدود است به حوزه‌های محدود که نمی‌تواند تا بی‌نهایت گسترش یابد. آن‌ها باید جایی بیایستند.

اما بینش پرَگیا هیچ حدی نمی‌شناسد؛ جامعیت اشیا را شامل می‌شود نه به شکل یک پیوستارِ محدود، بل‌که به شکل فراتررفتن از بی‌کرانگی فضا و بی‌پایانی زمان. پرَگیا یک اصل یگانه کننده است. او این کار را به این شکل نمی‌کند که بیاید هر واحد تک را که تعلق به یک کلِّ یکپارچه دارد بررسی کند بل‌که این کلِّ یکپارچه‌شده را فی‌المثل در یک نظر درمی‌یابد. موقعی که کل به این ترتیب دریافته شود، اجزا از وارد شدن به این بینشِ پرَگیا نمی‌گریزند. ما این تجربه را به شکل خودْشکوفایی یا تکاملِ خودِ پرَگیا که از

طریق آن، کل به طور پویا و نه به شکل ایستا درک می‌شود بهتر می‌توانیم وصف کنیم.

پیوستار را نباید به یک انباشتِ صرفِ واحدها یا مونادها تعبیر کرد؛ مفهومی نیست که با افزودن یک واحد به واحد دیگر و تکرار این فرایند تا بی‌نهایت، به دست آید. یک کلِّ مجسمِ[۱۱۷] تقسیم‌نشدنی و تعریف‌ناپذیر است. در آن هیچ گونه اختلافی میان اجزا و کل وجود ندارد. چنان که فیلسوفان ذن می‌گویند، «یک میله‌ی آهنیِ ده‌هزار میل است.»؛ «سوراخ» ندارد که از آن راه بتوان آن را گرفت. «تاریک» است؛ این‌جا هیچ رنگی قابل تشخیص نیست. مثل یک مغاک بی‌ته است که در آن هیچ چیزی به شکل شناسه‌گر و شناسه قابل تشخیص نیست. می‌توان گفت که این جمله‌ها مجازی است و آگاهی چندانی درباره‌ی شهودِ پرَگیا به ما نمی‌دهند. اما برای آن‌هایی که در راه تجربه‌ی عملیِ شهودِ پرَگیا رفته‌اند این توصیفات مجازی و رمزی واقعاً بامعنا هستند. از فیلسوف حرفه‌یی خواسته می‌شود این است که او آن‌ها را مطابق فنی که به کار می‌برد به مصطلحات خودش برگرداند.

پیدا است که این پیوستار آن کلّی نیست که با انباشت واحدها به دست می‌آید؛ پس، برای کُلّ‌بودن باید چیزی به آن افزوده شود، و این کاری است که شهودِ پرَگیا می‌کند. بنا بر این، پرَگیا را باید یک اصل ارزش‌دهنده دانست. وقتی پرَگیا از میان این پیوستار می‌گذرد، کلِّ آن ارزش پیدا می‌کند و هر جزء آن بامعنا می‌شود و با خون حیات هم‌تپش می‌شود. حالا هر واحد، حتا بی‌معناترین جزء، در یک موقعیت نو و پُرمعنا، پیدا می‌شود. پَرِ علفی را که هیچ نسبتی با کلّ ندارد نمی‌توان زیر پا گذاشت. یک دانه برنج که از روی

بی‌مبالاتی از لگن ظرف‌شویی بیرون می‌افتد به راستی ریشه‌یی است که این ده‌هزار چیز [جهان] از آن پدید آمده‌اند. به این دلیل است که گفته‌اند پرَگیا جان می‌بخشد، اما ویگیانه جان می‌گیرد. اجزا را باید در کل، یگانه کرد تا بامعنا شوند و این نوع یکی شدن، که نه ماشینی است و نه ریاضی، کنش ـِ شهود ـِ پرَگیا است. ویگیانه وقتی این را درمی‌یابد که دَم ـِ پرَگیا در او دمیده شده باشد.

وقتی از پیوستار ـِ بی‌اختلاف یا با اختلاف ـِ پرَگیا حرف می‌زنیم نباید فکر کرد که فرایند ـِ اختلاف کنشی است که از یک منبع بیرونی به این پیوستار داده می‌شود. اختلاف از درون این پیوستار بیرون می‌آید، زیرا که سرشت پیوستار ـِ پرَگیا این نیست که در یک حالت ـِ شونْیَتا، که مطلقاً بی‌جنبش است، بماند. خودش می‌خواهد که به طور نامحدودی با خود اختلاف داشته باشد، و در عین حال می‌خواهد که خود باقی بماند. پرَگیا همیشه سعی می‌کند که خودْهمانی‌اش را حفظ کند و بااین‌همه خود را تابع تفصیل و تکثیر ـِ[118] بی‌نهایت می‌کند. از این‌جا است که گفته‌اند شونْیَتا کان ـِ امکانات ـِ بی‌نهایت است و فقط یک حالت تهیت ـِ محض نیست. با خود اختلاف داشتن و هم‌چنان در خود بی‌اختلاف ماندن، و بدین ترتیب درگیری در کار ـِ آفرینش را جاودانه ادامه دادن ــ این است شونْیَتا، که پیوستار ـِ پرَگیا است. مفهومی نیست که با خردورزی به آن برسیم، بل‌که چیزی است که به شکل یک کنش ناب و یک تجربه‌ی ناب داده شده است نکته‌یی است کاملاً سرشار از شور حیاتی ـِ[119] خلاق که می‌تواند خود را به یک خط راست، به یک سطح صاف، و به یک جسم سه‌بعدی بدل کند.

اکنون می‌توان فهمید که مقصود از این کلام چیست: آفرینش، نظاره[120]

است، و نظاره آفرینش است. وقتی شونْیَتا در خود و با خود می‌ماند نظاره است؛ موقعی که تن به اختلاف دهد می‌آفریند. همان طور که این کنشِ اختلاف چیزی نیست که بر آن تحمیل شده باشد بل‌که یک کنش ایجادِ خود است، آفرینش است؛ می‌توان گفت که آفرینشِ از نیستی یا هیچ است. شونْیَتا را نباید به شکل ایستا فهمید، بل‌که باید پویا، یا بهتر است بگوییم، به شکلی که در آنِ واحد هم ایستا است و هم پویا، فهمید. به این ترتیب، پیوستارِ پرَگیا از طریق نظاره می‌آفریند و از طریق آفرینش نظاره می‌کند.

بنا بر این، در پرَگیا یک پیشرفت ابدی و در عین حال یک حالت هرگز تغیرناپذیرِ یکی شدن هست. پرَگیا که جاودانه تکامل می‌یابد و به طور بی‌پایان خود را محدود می‌کند هرگز همانیِ خود را در ویگیانه از دست نمی‌دهد. از نظر منطقی که بگوییم، آفرینندگیِ پرَگیا درگیرِ یک سلسله‌ی بی‌پایان تناقضات است: پرَگیا در ویگیانه و ویگیانه در پرَگیا به هر شکلِ ممکن و به هر شیوه‌ی ممکن. به این ترتیب یک حالت بی‌نهایت پیچیده‌ی نفوذ، یعنی نفوذِ پرَگیا و ویگیانه در یک‌دیگر صورت می‌گیرد. این نفوذِ در یک‌دیگر را نباید به طور فضایی نگاه کرد. چون که این تعبیر کلّی، که بیش از حد پیچیده و با این همه تابعِ سیستم‌سازی است، دامِ خودْبافِ پرَگیا است، و ویگیانه هیچ نقش فعالی در آن ندارد. بنا بر این وقتی که شهودِ پرَگیا هست، همه‌ی این «سِرّ» رازهایش را ایجاد می‌کند، که از آن طریق، تا زمانی که بینش ما از حد ویگیانه فراتر نرود، نمی‌توانیم به بنیاد آن نفوذ کنیم و طبعاً از درک چگونگی تأثیر پرَگیا در ویگیانه ناکام می‌مانیم.

□

آن‌چه پس از این می‌آید بخش کوتاه و پایانیِ فصلی است نوشته‌ی تاکاکوسو، جونجیرو[۱۲۱] به نام «آیین بودا به مثابه‌ی یک فلسفه‌ی چنینی» که بیش‌ترِ آن در مجلد هندی [جانِ هندی] این سلسله از کتاب‌ها آمده، چون در درجه‌ی اول به آیین بودای هندی می‌پردازد. این چند صفحه برای این جلد ضروری نیست، اما نکاتی درباره‌ی روش دیانه‌یِ آیین بودا در آن هست که مکمل نکاتی است که دکتر سوزوکی آورده‌اند.

روش دیانه یا تفکر

تمام اصول بنیادی آیین بودا بی‌درنگ به فرهنگِ راهِ زندگی بدل می‌شوند که در واقع کاربستِ نظر زندگی است در زندگی عملی. نظریه‌ی آزادی کامل (نیروانه) نماینده‌ی تحقق «آرمان زندگی» است. نیروانه یک حالت بی‌مکان و بی‌زمان است، بی‌هیچ شرط، بی‌هیچ محل، بی‌هیچ حدّ، که به طور منفی «خاموشی»، «نفی کامل»، «بی‌تعینیِ بی‌اختلاف» است، و به طور مثبت، آزادی کامل است. با روشن‌شدگی (بودی)ِ کامل یکی است. شاید نیروانه از راه دیانه و نظاره حاصل شود، مشروط به آن که نظریه‌یِ نفیِ روشِ دیالکتیک برای شخص راضی‌کننده نباشد.

اگر آیین بودا از نظر خردگرایی، منفی است و از نظر شهودگرایی، منفعل یا پذیرا است، شاید به نظر برخی این طور بیاید که این آیین کاری به کار زندگی عملیِ واقعی ندارد. برعکس، آیین بودا فلسفه‌ی خودْآفرینی است که راهِ نظر زندگی، راهِ فرهنگِ زندگی، و راهِ تحققِ آرمان زندگی را تعلیم می‌دهد. چون آیین بودا یکپارچگیِ دانستگی را جدی می‌گیرد، روش‌اش باید کامل و نفی‌کننده باشد تا هر گونه امکان خطا و دشواری را از میان بردارد.

اگر هدف رسیدن به سرشاری ِ بینش، یعنی کمال دانش و شناخت باشد شخص نباید در جهان ِ ناپایندگی درنگ کند یا در دام ِ دل‌بستگی گرفتار شود. چون بدون کَفّ نفس هیچ گونه فعالیت روانی ِ متعادل وجود نخواهد داشت؛ و بدون تعادل، بینشی وجود ندارد. از این رو، بودا، دانش سه گانه را می آموزد: سلوک برتر، تفکر برتر، و بینش برتر.[۱۲۲] این سه از یک‌دیگر جداشدنی نیستند. آرمان ِ بوداسَف، شش کمال است: بخشندگی که داد و دهش (برای دیگران)، سیر و سلوک و تربیت (برای خود)، بردباری (در رنج و زحمت)، مردانگی و همت (در کوشش)، دیانه (نظاره و تفکر) و فراشناخت و فرزانگی (بینش). بینش به دست نمی‌آید الا با پنج کمال اول، خصوصاً با دیانه.

بودا زیر درخت بودی در دوازده مرتبه‌ی علیت [یا دوازده حلقه‌ی زنجیر عِلّی]، از حلقه‌ی اول تا دوازدهم و هم از حلقه‌ی دوازدهم به اول، به نظاره نشست، یعنی « این [حلقه] هست، پس آن [حلقه] هست؛ این نیست، پس آن نیست »، و همه به هم وابسته و مقید و مشروط‌اند. وقتی او به روشنی کامل رسید، و می‌خواست آرمان‌اش را تعلیم دهد، ۴۹ روز دیگر هم در این باره به تفکر پرداخت که آن آرمان را چه گونه و کجا و به چه کسی تعلیم دهد. وقتی شروع کرد به تعلیم دادن، آموزه‌اش درباره‌ی زندگی عملی ِ رنج بود، که نشان دادن آن یا به شهود دریافتن‌اش آسان بود. « پیر شدن، بیمار شدن، مردن رنج‌اند. تولد، شادی نیست چون در مرگ به پایان می‌رسد؛ وصل، شادی نیست اگر در جدایی به پایان برسد. » وقتی مردم شروع کردند به پی بردن ِ به سختی ِ زندگی، او به آنان آموخت که فریب ِ تغییر شکل ِ شادی را نخورند بل‌که با رنج همچون رنج روبه‌رو شوند. چهار حقیقت جلیل‌اش که شریفان آن‌ها

را باور دارند این‌ها است: ۱. رنج؛ ۲. علت رنج؛ ۳. از میان بردن رنج؛ ۴. راه از میان بردن رنج. حقیقت‌های ۱ و ۲ واقعی‌اند، و ۳ و ۴ آرمانی‌اند. چند و چون این‌ها را باید از طریق دور اول دانش (پژوهش) مطابق با راهِ نظر زندگی شناخت. بعد، حقیقت رنج را باید به طور کامل دریافت. علت رنج را باید از میان برد. از میان بردن رنج باید کاملاً تجربه (یا مشاهده) شود و راهی که به از میان بردن آن می‌انجامد باید پرورده (یا عمل کرده) شود. این‌ها را باید از طریق دور دوم دانش (شناخت) مطابق راهِ فرهنگِ زندگی دنبال کرد. سوم، حقیقت رنج شناخته شده، علت آن از میان رفته، از میان رفتن‌اش حاصل شده، و راهی که به از میان رفتن رنج می‌انجامد پرورده یا پیموده شده است. این‌ها سومین دور کسب دانش (کمال)، یعنی مرحله‌ی پایان دانش‌اندوزی را تشکیل می‌دهند. راهِ از میان رفتن رنج به راه هشت‌گانه‌ی جلیل یا عالی (آریا) معروف است، یعنی، نظر درست؛ اندیشه‌ی درست؛ گفتار درست؛ کردار درست؛ یادآوری [یا، آگاهی] درست؛ کوشش درست؛ زیست درست؛ یکدلیِ درست. این‌ها اصول اخلاق‌اند، اما در عین حال دینی است که از آن کمالِ شخصیت حاصل می‌شود و خودْآفرینی به کمال می‌رسد.

گرچه بالاترین اصل اساساً و در نهایت از طریق دیانه یافته می‌شود. باید دانست که بوداییان برای رسیدن به مقصود آرمانی روش‌های دیگری را هم در خودْپروری به کار می‌برند. آن مکاتب بودایی را که بیش از همه از روش دیانه استفاده می‌کنند می‌توان مکاتب شهودگرایی نامید، که در آن‌ها چنینی در تفاوت‌ها [یا اختلاف‌ها] به شهود دریافته می‌شود، و بود و نمود در آن جدایی‌ناپذیرند.

روش دیانه دوگانه است: (۱) دیانه‌ی تَتاگَتَه و (۲) روش پیران و مشایخ. اولی را، همراه با سایر تعلیمات بودایی، بودا تعلیم داده است حال آن که دومی که فقط در ژاپن انتقال می‌یافت، پیر و شیخ بنیادگذارش بودی‌دَرْمَه بود که از مردم هند بود که در ۵۲۰ میلادی به چین آمد. آن چه را که ما در حال حاضر ذِن می‌خوانیم این روش دوم است.

۱. دیانه‌ی تَتاگَتَه (نیورایی ذِن)[۱۲۳]

چنان که دیده‌ایم، وجود دیانه‌ی برترِ سه دانش، نظاره‌ی شش کمال، و دیانه‌ی درستِ راه هشت‌گانه‌یِ نظرِ زندگی نشان می‌دهند که دیانه یکی از عوامل بسیار مهمِ آموزه‌ی آیین بودا است. دیانه « بنیادِ عمل » است. پیدا است که هدف دیانه برای بودا در درجه‌ی اول رسیدن به آرامش یا آرام‌بودگی دل است و سپس فعالیتِ بینش است.

یک. آرامش (شَمَتَه)[۱۲۴]

این خویشتن‌داری پنج‌گانه‌ی دل را باید تمرین کرد:

۱. دیانه‌ی ناپاکیِ زندگیِ این جهانی، همسازکردنِ دل با توجه به شهوت و آز (فردی).
۲. دیانه‌ی مِهر، پروردنِ اندیشه‌ی همدردی با دیگران و پرهیز از گرایش به خشم (همگانی).
۳. دیانه‌ی علیت، رها شدن از نادانی.
۴. دیانه‌ی کثرتِ عوالم، دیدن تفاوت نظرها و آزاد شدن از یک نظر خودپرستانه (همگانی).

۵. دیانه‌ی تنفس‌ها، کمک کردن به یکدلی (یا، تمرکز) و درمان کردنِ گرایش ِبه پریشانی ِروانی.

وقتی که دل ِخطاکار به راه آمد و آرامش حاصل شد، شخص به روش بینش رو می‌آورد.

دو. بینش (ویپَشیَنا)[۱۲۵]

نگهداری چهارگانه‌ی دل:

۱. در ناپاکی ِتن تفکر کرده می‌شود و کاملاً فهمیده می‌شود.
۲. در بدی‌های احساس‌ها تفکر کرده می‌شود و کاملاً فهمیده می‌شود.
۳. در نپایندگی ِدل و اندیشه‌ها تفکر کرده می‌شود و کاملاً فهمیده می‌شود.
۴. در نپایندگی یا گذرنده بودن ِتمام ِمفردات ِخودپرستی تفکر کرده می‌شود و کاملاً فهمیده می‌شود.

این اعمال را « بنیادهای عمل » می‌خوانند که یکی از وجوه ِدیانه‌ی تحلیلی است. چهل تا از این گونه دیانه، که هر یک موضوعاتی خاص خود دارند، در کتاب ویسوُدی ـ مَگَّه[۱۲۶] [راه پاکی] آمده است: کلّیات ده گانه، ده ناپاکی، ده تفکر (تفکر درباره‌ی بودا، آیین، و مانند این‌ها)، چهار حالت والا ([چهار برَهمَه‌ویهارَه] ی ِمهر، همدردی، و مانند این‌ها)، چهار حالت بی‌شکل [یا، نامادی] (بی‌نهایت بودن ِفضا، بی‌نهایت بودن ِدانستگی، و مانند این‌ها)، یک ادراک (ادراک آلوده بودن غذا)، و یک تحلیل (تحلیل چهار عنصر).

راه معمولی دیانه به شکل زیر است:

جای نشستن‌تان را درست کنید، راست بنشینید، چارزانو، چشم‌ها نه کاملاً بسته باشد و نه کاملاً باز، سه تا شش متر جلوتر را نگاه کنید.

شاید نشستن‌تان درست باشد اما ممکن است بدن‌تان با نفس‌های‌تان تکان بخورد. دم و بازدم را یکی حساب کنید و آهسته تا ۱۰، بشمارید، نه بیش‌تر.

حالا بدن‌تان شاید راست و آرام به نظر برسد اما فکرتان ممکن است پراکنده باشد. باید درباره‌ی ناپاکی انسان در هنگام بیماری، در مرگ، و پس از مرگ تفکر کنید.

وقتی که خوب آماده‌ی نظاره شدید، شروع کنید که با تفکرِ درباره‌ی کلیات ده‌گانه خود را در تمرکز تربیت کنید.

این یکی شدن دیانه‌یی یا مراقبه‌یی نمودهای متکثر در یکی از کلیات ده‌گانه، یعنی، آبی، زرد، سرخ، سفید، خاک، آب، آتش، هوا، فضا و دانستگی است. شما در این [دیانه] در باب عالَم تفکر می‌کنید تا برای چشمان‌تان یک لایه رنگ یا یک جنبه‌ی از یک عنصر می‌شود. اگر شما در باب آب تفکر کنید جهان پیرامون شما فقط آبِ جاری خواهد شد.

یک چنین فرایند دیانه میان هینه‌یانه و مَهایانه هر دو مشترک است، و مشخصه‌ی دیانه‌ی تَتاگته است.

۲. دیانه‌ی مشایخ (سوشی ذِن)[۱۲۷]

تاریخ ذن افسانه‌یی است. می‌گویند که یک روز برَهما آمد پیش بودا که در کرکس‌کوه زندگی می‌کرد، و یک گل کوُمْبلا[۱۲۸] پیشکش آورد، و تقاضای تعلیمِ آیین کرد. بودا روی کرسی (عالی)ِ شیر نشست، و همان طور که گل را

می‌گرفت، آن را با انگشتانش لمس کرد و هیچ حرفی نزد. هیچ کس در آن جمع به مقصودش پی‌نبرد. تنها مَها کاشیَپه‌ی ارجمند شادمانه لبخند زد. آن‌والای جهان [بودا] گفت: « بدین گونه، پیتکه[۱۲۹]ی چشمِ آیینِ راستین به تو سپرده می‌شود، ای مَها کاشیَپه! آن را بپذیر و آن را به دست پیسینیان بسپار. » روزی آننده از مَها کاشیَپه پرسید که واسپرده‌ی بودا چه بود. مَها کاشیَپه گفت: « برو چوبِ عَلَم را بیار پایین. »[۱۳۰] آننده در جا فهمید. به این ترتیب نشانِ دل [یا مُهرِ دل] پشت در پشت از استاد به شاگرد رسید، و بیست و هشتمسن پیرِ پس از بودا که مهر دل به او رسید بودی‌دَرْمَه بود.

بعدها بودی‌دَرْمَه به کوه ووُتایی[۱۳۱] رفت و نُه سال آن‌جا ماند، و پشت ساختمان رو به پرتگاه در سکوت به تفکر پرداخت. بودی‌دَرْمَه دلش را به هوُیی-کو[۱۳۲] (ئه کا)[۱۳۳] سپرد، که او هم آن را به آموزگاران بعدی ذِنِ چین و ژاپن سپرد.

ذن بسیار فلسفه در خود دارد، اما فلسفه به معنای معمولی آن نیست. دینی‌ترین مکتب است اما دین به معنای معمولی این کلمه هم نیست. نه کتابی از بودا دارد، نه از هیچ آداب تربیتی که بودا آورده پیروی می‌کند.

هیچ مکتب یا فرقه‌یی را نمی‌توان بودایی دانست مگر آن که سوتره یا متنِ وینیَه[۱۳۴] (آداب تربیت) داشته باشد. اما بنا بر اندیشه‌های ذن آن‌هایی که به کلمات، به حروف، یا به قواعدی که کسی آورده می‌چسبند هرگز به اندیشه‌ی حقیقی گوینده‌ی آن نمی‌رسند. آرمان یا حقیقتی که بودا به آن رسیده باید متفاوت از حقیقتی باشد که او تعلیم می‌دهد چون تعلیم لزوماً مقید

به زبانی است که او به کار می‌برد، مقید به شنوندگانی است که مورد خطاب اویند، و مقید به محیطی است که گوینده و شنوندگان در آن قرار دارند. هدف ذن همان آرمان بودا است، که خالص و نامقید و نامشروط است. این مکتب را «مکتب ِ دل ِ بودا» بوُشّین ـ شو[۱۳۵] هم خوانده‌اند. وانگهی، دل ِ بودا دل ِ انسان است. تنها درون‌نگری ِ دل ِ انسان می‌تواند مشتاق را به روشن‌شدگی کامل برساند. اما چه گونه؟

مقصود کلّی آیین بودا این است که بگذارد شخص درست ببیند و درست راه برود. راه ِ دیدن متفاوت از راه ِ رفتن است. مردم غالباً بدون دیدن ِ راه، راه می‌روند. دین‌ها عموماً بر عمل تأکید می‌کنند. یعنی، چه گونه راه بروند، امّا از فعالیت عقلی برای یافتن راه درست یعنی که چه گونه ببینند، غفلت می‌کنند. هنگام قضاوت کردن در این زمینه که آیا راهی که ما پیش می‌گیریم درست است یا نه، اول از همه، علم نقش مهمی دارد، و آیین بودا به تمام شاخه‌های علم خوشامد می‌گوید. اما، همان طور که پیش می‌رویم، کشف می‌کنیم که فلسفه از هر چیز دیگری مهم‌تر است. آیین بودا فلسفه در وسیع‌ترین معنای کلمه است. آن‌جا که علم و فلسفه نتیجه‌ی ارضا کننده ندارد باید به روش تفکر و مراقبه‌ی ذن رو آورد تا در هر مسأله‌ی معین به بینش رسید. اول، راه‌تان را پیدا کنید و شروع کنید در آن به رفتن. قدم‌هایی که از دیانه به دست می‌آید می‌تواند شما را به آن سوی جریان موج ِ زندگی انسان برساند، یا به بالای منطقه‌ی دلباز ِ عالم ملکوت (صورت و بی‌صورت)، و سرانجام می‌تواند شما را کاملاً روشن کند مثل بودا. نظاره چشمی است که بینش یا بصیرت می‌دهد، و در عین حال پاهایی هم برای رفتن ِ درست فراهم می‌آورد. ذن

(دیانه و یکدلی) عدسی‌یی است که اشیای گوناگون بیرونی روی آن متمرکز خواهند شد و دوباره روی سطح صفحات نگاتیو درونی پخش شده و نقش خواهد بست. یکدلی یا تمرکز روی خود ـ خطوط، سَمادی[۱۳۶] است، و هر چه یکدلی عمیق‌تر باشد بیداری ـ خرد ـ شهودی و فرزانگی سریع‌تر خواهد بود. نقش ـ بیش‌تر ـ روی فیلم ـ نگاتیو، پرَگیا (فراشناخت) است، و این بنیاد فعالیت عقلی است. از طریق نور ـ « بینش » یا فرزانگی یک بار دیگر به طور گذرا جهان بیرونی ـ کثرت را می‌بینیم که به نحوی شایسته به سوی جهان عملی عمل می‌کند.

از این رو، دیانه‌ی ـ ذن ـ مشایخ نه یک روش ـ تحلیلی مثل علم است، و نه یک روش ترکیبی مثل فلسفه است. یک روش ـ اندیشیدن است بدون اندیشیدن معمولی، که از همه‌ی روش‌های استدلال منطقی فراتر می‌رود. فکر کردن است بدون هیچ روش ـ تفکر، فراهم آوردن فرصتی است برای بیدار کردن خرد ـ شهودی یا فراشناخت. روش‌های دیگر دیانه را هم که آموخته‌ی هینه‌یانه، و یوگاچاره‌ی شبه مَهایانه، و روش ـ ناهموار « آرامش و بینش » ـ مکتب تِن‌دایی، یا روش یوگاچاره‌ی عرفانی ـ مکتب شین‌گون است، می‌توان به کار برد اگر طالب‌اش بخواهد اما به هیچ وجه ضروری نیستند.

اینک خلاصه‌یی از اندیشه‌های خاص ذن: « از دل به دل رسیده »؛ « در کلمات نیامده و به حروف نوشته نشده »؛ « انتقال خاصی بود جدای از تعلیم مقدس »؛ « بی‌واسطه به دل انسان نگاه کنید، سرشت آن را دریابید و بودای روشنی‌یافته شوید »؛ و « همان تن یا دل، بودا است. » این اندیشه در نیایش هاکوُیین[۱۳۷] درباره‌ی به نظاره نشستن (ذاذِن) خوب بیان شده است: « تمام

موجودات در اصل بودا هستند؛ مثل یخ و آب: بدون آب یخ وجود ندارد. همین خاک، بوم ِ نیلوفر است، و این تن، بودا است. »

عموماً سخنان و عبارات ذن بسیار شوخ‌طبعانه و فراپندار یا متناقض‌نما (پارادوکسیکال) است، اما اندیشه‌ی بنیادی آن یکی بودن ِ بودن[۱۳۸] و نبودن[۱۳۹] است. مثلاً، « حالت حقیقی، حالت [خاصی] نیست »؛ « دروازه‌ی دَرْمَه دروازه نیست »؛ « شناخت مقدس، ناشناخت است. » یکی شدن دوسویه‌ی دو اندیشه‌ی متضاد، مثل سیاه و سفید، خوب و بد، پاک و ناپاک، یا مانند این‌ها، از دیانه‌ی عمیق حاصل می‌شود. « تن آرمانی، شکل ندارد، بااین‌همه شاید هر شکلی از آن بیرون بیاید. » « دهن ِ طلایی کلمه‌یی ندارد، با این‌همه شاید هر کلمه‌یی از آن بیرون بیاید. » غالباً به خیلی از اندیشه‌هایی برمی‌خوریم که سرشتی این چنین دارند.

اما یک فرایند خاص در ذن هست. برای یکدله یا متمرکز کردن دل خود در دیانه‌ی خاموش، یک کوْآن[۱۴۰] (موضوع عمومی) به مشتاق داده می‌شود تا این قابلیت ِ روشن‌شدگی را آزمایش کند. کوْآن را که گرفت، خاموش در تالار ذن می‌نشیند. باید راحت بنشیند، چارزانو و با بدنی راست و متوازن، با دست‌ها در وضعیت ِ دیانه، و با چشمانی نه کاملاً باز و نه بسته. به این می‌گویند ذاذِن، یعنی نشستن و تفکر کردن، که شاید چند روز و چند شب ادامه داشته باشد. زندگی روزمره، مسکن، خوردن، خوابیدن، شنا کردن، یا حمام کردن، باید درست و منظم انجام گیرد. اول ِ همه، حفظ سکوت سه گانه لازم است، یعنی، در وقت تفکر، غذا خوردن یا شست‌وشو کردن نباید حرفی زد و سر و صدا کرد. در تالار ِ ذن یک رهرو ناظر با یک چوبدست پهن ِ بلند این‌جا و

آن‌جا می‌گردد و اگر کسی خوابش برده باشد یا صدایی یا خمیازه‌یی از کسی بشنود یا کسی را در حالت غفلت ببیند چند ضربه به او می‌زند. گاهی گفت و گویی عمومی به نام موندؤ (پرسش و پاسخ) انجام می‌گیرد، و پژوهندگان سیار از آموزگار سوآلاتی می‌کنند که او پاسخ‌هایی به اشاره یا به پرخاش، می‌دهد. وقتی پژوهنده‌یی یا طالبی فکر می‌کند که آماده‌ی پاسخ به آن مسأله است به خلوت‌گاه استاد می‌رود و او را در خلوت ملاقات می‌کند و هر چه فهمیده شرح می‌دهد، و راه حل مسأله پیشنهاد می‌کند. وقتی آموزگار قانع شد، اجازه می‌دهد، و الّا رهرو باید به تفکرش ادامه دهد.

به نظر می‌رسد که ذن، که عموماً در خلوت‌گاه جنگلی تمرین کرده می‌شود، از جهان واقعی خیلی دور باشد، اماگرایش ِکلی ِدل ِاهل ذن به سوی رعایت دقیق قواعد و تکمیل دقیق تربیت است. آرمان‌های‌شان بی‌واسطه در زندگی روزمره و در تجربه‌های‌شان نمودار می‌شود. آن‌ها عموماً سخت اهل عمل‌اند. کلمات مشهور پیران ِ ذن، مثل « بی کار، بدون غذا »، « یک روز ِ بدون ِ کار، یک روز ِبدون غذا »، « هر روز، روز خوب »؛ « دل روزمره، راه [دائو] است »، « زیستن، تعلیم دادن »، « رفتن، ماندن، گسستن، یا دراز کشیدن همه تعلیم مقدس‌اند »، این‌ها نمونه‌هایی‌اند از به کار بستن آرمان‌های‌شان در عمل. این کار نیاز به فراگرفتن ِ شنیدن ِ صدا در سکوت، پیدا کردن کنش در بی‌کنشی، حرکت در بی‌حرکتی، یا آماده شدن در آرامش و بی‌باکی به وقت مرگ است. یک چنین گرایشی باید برای طبقه‌ی جنگجو [ساموُرایی] جاذبه داشته باشد، و به این ترتیب سرانجام راه و رسم جوانمردان (بوُشی‌دؤ)[۱۴۱] راپدید آورد.

علاوه بر این، ما نفوذ ذن را به وضوح در ژاپن مـی‌بینیم، در ادبـیات، نمایش، نقاشی، معماری، هنرهای صنعتی، و زندگی اجتماعی (آیین چای، پخت سبزیجات، گل‌آرایی، آراستن اتاق‌ها)، و در حال حاضر، در تعلیم و تربیت ژاپن می‌توان اندیشه‌های ذن را کمابیش از حیات ملّی ژاپن جدانشدنی دانست. شاید تجلی آرمان ملّیِ سادگی، پـاکـی، و یکـرنگی را بـتوان بـه شایسته‌ترین نحو در عملِ آیین بودای ذن دید.[۱۴۲]

...داشت‌ها

1. Suzuki Daisetz Teitarō

2. intuition

۳. prajña پرَگیا (پرَجنیا) اصل بنیادی شناخت است که از طریق آن یک ادراک ترکیبیِ کلّ امکان‌پذیر می‌شود.

۴. vijñāna. وی ـ گیاـ نه، اصل اختلاف و دویی است.

۵. Dharma. مشتق از ریشه‌ی dhṛ بردن و داشتن. چندین معنا دارد: جوهر، وجود، شناسه، آموزش، آموزه، اصل، حقیقت، آیین، قانون، نسبت، هنجار و مانند این‌ها.

۶. Ātman به معنی «خود»، «اراده‌ی آزاد»، و «آن که سَرورِ خود است». وقتی فلسفه‌ی بودایی وجود **خود** را انکار می‌کند معنی‌اش این است که فرد تا زمانی که باشنده‌یی مشروط و مقید است هیچ عامل خودمختارِ دارنده‌ی اراده‌ی آزاد در او نیست، چون فرد تولدش را به ترکیبی از شرط‌ها مدیون است که همیشه دستخوشِ انحلال‌اند، و هر چیز را که تابع زاد و مرگ است نمی‌توان عاملی دارنده‌ی اراده‌ی آزاد و خودمختار دانست. عامل دارنده‌ی اراده‌ی آزاد یعنی یک اصل یگانه‌گر.

۷. *Prajñā-pāramita* یکی از شش کمال (پارَمیتا) است: بخشندگی یا داد و دهش (dāna)، سلوک (śila) یا آداب تربیت، یا اخلاق، بردباری (فروتنی (kṣānti))، مردانگی یا همت (virya)، دیانه (dhyāna)، و فراشناخت (پرَگیا). پارَمیتا را عموماً به «رفتن به ساحل دیگر» ترجمه می‌کنند، به این معنی که وقتی که این اقلام تمرین کرده

شود سرانجام شخص از رودِ زاد و مرگ خواهد گذشت. این سوره‌ها که زیر عنوان کلّی «پرَگیاپارَمیتا» طبقه‌بندی می‌شوند روشن‌گرِ فلسفه‌ی شهودِ پرَگیا یا شونْیَتا (تهیّت) است.

۸. سوره‌ی الماس یا وَجرَه‌چهدَیکاـ سوتره (*Vajracchadikā-Sūtra*) یکی از سوره‌های پرَگیا پارَمیتا است و حاوی جوهر فلسفه‌ی پرَگیا است. چون سوره‌ی کوتاهی است عموم بوداییان آن را می‌خوانند. چندین ترجمه از این سوره به انگلیسی هست.

۹. شکل اصلی احتمالاً به این صورت است: «پرَگیا، نهـ پرَگیا است، [پس] پرَگیا است. م.

۱۰. شعری است از دِنّه دای‌شی (Zenne Daishi)، که عموماً به فوُ دای‌شی (Fu Daishi ۴۹۷–۵۶۹) معروف است، و معاصر بودی‌دَرمَه Bodhidharma بود. شکل کامل شعر این است:

دستم خالی، بیل به دست دارم؛
پیاده می‌روم، بر پشت گاوی نشسته؛
مردی از روی پل می‌گذرد،
پل می‌رود نه آب.

۱۱. استادان فلسفه‌ی پرَگیا از هر شی‌یی که دم دست‌شان باشد استفاده می‌کنند تا منطقِ شهودِ پرَگیا را نشان دهند. غالباً چوبدستِ یا شیپّه (shippe چوبدست کوتاه) را برای این منظور به کار می‌برند. گاهی سوآل چنین شکلی به خود می‌گیرد: «من این را چوبدست نمی‌دانم، شما به آن چه می‌گویید؟»

۱۲. فکر سریع بودن را توکوُسان (Tokusan ۷۹۰ـ۸۶۵) خوب نشان می‌دهد. او چوبدست‌اش را نشان می‌داد و از گوش دادن به هر گونه گفت‌وگویی طفره می‌رفت. روزی گفت «اگر بپرسید، خطا رفته‌اید؛ و اگر هم نپرسید باز خطا رفته‌اید.» رهروی نزدیک آمد و

تعظیم کرد، و آماده می‌شد که چیزی بگوید، که توکوُسان او را زد. رهرو اعتراض کرد که «من فقط به شما تعظیم کردم، چرا مرا زدید؟» استاد گفت اگر صبر کنم که تو دهن‌ات را باز کنی کمک نمی‌کند!» گزارش‌های انتقال چراغ (کِی‌توکوُ دِنتوْ روکوُ *Keitoku dentō rokū* xv ،122 a (توکیو: کوُکیوُ-شویین، ۱۸۸۱)، ، در تمام این مقاله از این ویرایش (که به شکل *RTL* نشان داده می‌شود) استفاده می‌کنیم.

۱۳. اوُم‌مون (Ummon ?_۹۴۹) روزی چوبدست‌اش را جلو آورد و گفت «وقتی که چوبدست را می‌بینید آن را چوبدست بخوانید؛ وقتی ستون را می‌بینید آن را ستون بدانید؛ این‌جا چه خطایی رفته است؟» وقت دیگری گفت «به این چه می‌گویید؟ اگر بگویید که چوبدست است به جهنم می‌روید؛ اگر نیست، پس چیست؟» باز در فرصت دیگری چوبدستش را جلو آورد و گفت «مردم معمولی این را واقعیت می‌خوانند؛ بوداییان هینه‌یانه آن را تحلیل می‌کنند و نیست‌اش می‌دانند؛ پرَتیئکه‌بوداها (pratyeka-buddha) آن را وجودی خیالی می‌دانند؛ بوداسَف‌ها می‌گویند که چوبدست، چنان که هست، شو نْیه (تهی) است. اما رهروان ذن، چوبدست را فقط چوبدست می‌دانند؛ اگر بخواهند راه بروند راه می‌روند، اگر بخواهند بنشینند می‌نشینند؛ در هیچ وضعی شکی به دل ندارند!» سخنانِ اوُم‌مون (اوُم‌مون سوکوُ دو-ذِن‌جی گوروکوُ *Ummon sokudo-zenji goroku*) (گوتو-اِگِن، ۱۸۶۱)، جزوه‌ی XV، ص ۱_۷.

۱۴. bodhi. *RTL*, xxi, 38 b.

۱۵. سخنانِ اوُم‌مون، در *RTL*, xix, 23 a.

۱۶. Bokujū

۱۷. *RTL*, xix, 22b.

۱۸. *RTL*, xix, 23a.

۱۹. *RTL*, v, 80 .

۲۰. *RTL*, xix, 25 a.

۲۱. هِه کی گان شو (*Hekiganshū* گزارش های پرتگاه آبی) (نینگ-بو، ۱۸۷۵)، حکایت xix.

۲۲. *RTL*, xi, 86 b. ایسان آینه یی برای شاگردش کیوزان Kyōzan فرستاد. کیوزان آن را پیش جمع گرفت و گفت «آیا این آینه‌ی ایسان است یا آینه‌ی کیوزان؟ اگر بتوانید یک کلمه در این باره بگویید من آن را نمی‌شکنم. هیچ‌کس در آن جمع چیزی نگفت، و کیوزان هم آینه را شکست.

۲۳. سخنان رین‌زایی (رین‌زایی روکوُ) (کیوتو، ۱۶۴۸). روزی فوُکِه Fuké و رین‌زایی را به ناهار دعوت کرده بودند، رین‌زایی گفت «یک مو اقیانوس بزرگ را می‌بلعد، و دانه‌ی کوکنار کوه سوُمه‌روُ Sumeru را در خود دارد، یعنی چه؟» فوُکِه، بی آن که چیزی بگوید، میز را واژگون کرد. روز بعد آن‌ها باز جایی دعوت بودند. رین‌زایی گفت «ناهار امروز چه قدر شبیه دیروز است؟» فوُکِه دوباره میز را واژگون کرد. رین‌زایی گفت «عجب آدم بی‌ادبی!» فوُکه درجا جواب داد «در آیین بودا نه بی‌ادبی هست و نه ادب. عجب کوری هستی!»

۲۴. توکوُسان، در راهِ تایی‌سان احساس گرسنگی و خستگی کرد و در یک قهوه‌خانه‌ی کنار راه توقف کرد و آب و غذایی خواست. پیرزن قهوه‌خانه‌دار، وقتی فهمید توکوُسان پژوهنده‌ی بزرگ سوره‌ی الماس است گفت «سوآلی دارم. اگر بتوانید به آن جواب بدهید، نوشیدنی و غذای شما مجانی است، اما، اگر نتوانید، باید بروید جای دیگری غذا بخورید.» توکوُسان قبول کرد، و پیرزن این را پرسید «در سوره‌ی الماس می‌خوانیم که «دلِ گذشته نیافتنی است؛ دلِ کنونی نیافتنی است؛ دلِ آینده نیافتنی است؛ پس، با

چه دلی می‌خواهی نقطه گذاری کنی؟ (خوردنی و نوشیدنی به چینی تیئن- سین (T'ien-hsin) [تن جین] خوانده می‌شود، به معنی «نقطه گذاریِ دل»، از این جا است سوآل بالا.) توکوُسان پاک گیج شده بود و نمی‌دانست چه جوابی بدهد. می‌بایست چیزی نخورده برود. «دل گذشته» و مانند این‌ها نیاز به یک شرح مفصل دارد که این جا به آن نمی‌پردازم.

۲۵. mondo: گفت‌وگو.

۲۶. acintya

۲۷. Shuzan Shu (۹۰۷ـ۹۶۰).

۲۸. *RTL*, xxiv, 85b.

۲۹. Gensoku

۳۰. Seiho در *RTL*, xxv, 78b.

۳۱. Tokūshō در *RTL*, xxv, 73b.

۳۲. *Avatamsaka Sūtra*

۳۳. Sōkei

۳۴. همان طور که در نمونه‌ی «یک بند انگشت اختلاف، و جدایی آسمان و زمین» دیدیم، اصل چینی این نقل هم بی‌نهایت موجز است و قسمت زیادی از نیروی آن در ترجمه گم شده است. اصل آن این طور است: «یک قطره آب سؤگِن». سوآل: «یک قطره آب سؤگِن چیست؟» جواب: «یک قطره آب سؤگِن» (سؤگِن یعنی سرچشمه‌ی سؤکِی)

۳۵. *RLT* xxv، ذیل «توکوُشوُ».

۳۶. اشاره است به مطلق (شو نیْتا śūnyata، تُهیّت).

۳۷. در لغت «برگرداندن چیزها» یا «تبدیل کردن چیزها».

۳۸. yakan. وقتی شیر می‌غرد سر ـ یاکان می‌شکافد. یاکان موجود ناچیزی است.

۳۹. Nata، به ژاپنی Nada، «ناتا در پیشگفتار مومون آمده است. در گوْتوئگِن آمده که شاهزاده ناتا گوشت تن‌اش راکنده به مادرش داد، و استخوان‌هایش را شکسته به پدرش داد. به نظر نمی‌رسد که این داستان در افسانه‌ها یا سوره‌های هندی آمده باشد.» (H. Blyth, *Zen and Zen Classics*, vol. 4, *Mumonkan*, Tokyo: 1976. p.R. 317.) م.

۴۰. آن‌چه را که به چینی هَن‌زِه، یا خَن‌زِه، و به ژاپنی کان‌جی، و به انگلیسی Chinese Character گفته می‌شود می‌توان در فارسی واژه‌نگاره یا فقط نگاره گفت.

۴۱. image

۴۲. مجسم یا ملموس برای concrete.

۴۳. *RTL* xvx, 74b.

۴۴. *RTL*, xxv 78b.

۴۵. سَمادی (samādhi) یک حالت یکدلی یا تمرکز شدید است، که در آن شناسه‌گر با شناسه یکی می‌شود. این را غالباً با شهود ـ پرَگیا اشتباه می‌کنند. تا موقعی که بیداری ـ پرَگیا نباشد سَمادی صرفاً یک پدیده‌ی روانی است.

۴۶. parāvṛitti.

۴۷. kalpa

۴۸. anābhoga-caryā.

۴۹. *RTL*, xxvi, 85b.

۵۰. *RTL*, xxvi, 85b.

۵۱. همان.

۵۲. همان.

۵۳. tathatā

۵۴. mokṣa

۵۵. در این بخش اگر بخواهیم دقیقاً تفاوت واژگانی چون جی، دِرا، این (in, dera, ji) [به معنی معبد و دیر] و مانند این‌ها را بدانیم، درگیر نمونه‌های بسیاری از آشفتگی خواهیم شد، از این رو بر آن شدیم که کاربرد مؤلف را همان طور که هست نگه داریم.

۵۶. Sekitō در *RTL*, xxiv, 114 b.

۵۷. Shiri

۵۸. *RTL*, xxv, 77b.

۵۹. Entoku

۶۰. Entsūin در b88, xxvi, *LTR*.

۶۱. Ki

۶۲. Unryūin در *RTL, xxii, 45b*.

۶۳. Yō

۶۴. Kōri در *LTR*, xx, 30a.

۶۵. Kaitotsu در *LTR*, xxi, 41a.

۶۶. Tōzen.

۶۷. Tokuichi

۶۸. Ryūgeji در *LTR*, xxi, 40a.

۶۹. Tō

۷۰. Kokutaiin در *LTR*, xxi, 38a.

۷۱. Chikaku

۷۲. Yōmyōji در *LTR*, xxvi, 87b.

۷۳. Dōke

۷۴. Byakuryūin در *LTR*, xxi, 38b.

۷۵. Ryōkū

۷۶. Tōzenin در *LTR*, xxi, 41b.

۷۷. Jūten

۷۸. Hofukuin در *LTR*, xix, 21a.

۷۹. در *RTL*, xix, 21 a.

۸۰. Goshin

۸۱. Saikōji در *RTL*, xviii, 16 b.

۸۲. maṇi

۸۳. Shutotsu

۸۴. Jōran در *RTL*, xxvi, 85 b.

۸۵. Fukusen

۸۶. Reikan

۸۷. Kōrai همان.

۸۸. Kin

۸۹. Koken، همان.

۹۰. Kyōku

۹۱. Hōju

۹۲. *RTL*, xxvi, 87 b.

۹۳. «باز و بسته کردن» یا گرداندن، اشاره است به خواندن سوره. گاهی برای خواندن برخی سوره‌ها فقط آن‌ها را باز می‌کنند و دوباره تا می‌زنند، و این کار را چند بار تکرار می‌کنند. چون این سوره‌ها برای یک قرائت منظم خیلی طولانی‌اند، رهروان به این روش ساده شده متوسل می‌شوند. به این ترتیب سوره‌خوانی را می‌توان همان باز و بسته کردن یا «سوره‌گردانی» دانست، گرچه در این مورد سوره گردانی واقعی ربطی به جمله‌ی معما گونه‌ی استاد ندارد.

۹۴. Sōton

۹۵. Dairinji در *RTL*, xxvi, 86 b.

۹۶. چنان که خواننده از پیش می‌داند، استادان بارها از این گونه حرف‌های عملاً محال زده‌اند. غرض این است که پرسنده‌ها را، یعنی تمام کسانی را که اندیشه‌یی عینی دارند، وادارند که راه تفکرشان را وارونه کنند. بالاخره، مقصود از این کار بازبینیِ شیوه‌ی «منطقی»ِ معمولِ استدلال ما است.

۹۷. Jyu

۹۸. Kishū

۹۹. Zembi در *LTR*, xxvi, 86b.

۱۰۰. Shurei

۱۰۱. Seisho در *RTL*, xxv, 78 b.

۱۰۲. Reiinzan

۱۰۳. Yōmyō در *RTL*, xxvi, 87 b.

۱۰۴. Seishu در *RTL*, xxv, 78 a.

۱۰۵. rūpa: کالبد، صورت.

۱۰۶. citta

۱۰۷. sat: هست.

۱۰۸. asat: نه ـ هست، نیست.

۱۰۹. Keijyū

۱۱۰. Hannya در .RTL, xxiii 55 a.

۱۱۱. Mugaku در .RTL, xiv, 116 b.

۱۱۲. Suibi.

۱۱۳. Tanka در .RTL, xiv 115 a. تان‌کا استاد بزرگ فلسفه‌ی ذن در دوره‌ی تانگ بود. روزگاری در یک شب زمستان در دیری اقامت داشت، خیلی سردش بود، پا شد مجسمه‌ی چوبی بودا را از عبادت‌گاه پایین بیرون آورد و سوزاند تا آتش درست کند. وقتی که او را به خاطر این عمل‌اش، که توهین به مقدسات بود، سرزنش کردند خیلی ساده گفت که فقط می‌خواسته شریره‌ی (śarīra) پیکر بودا را جمع کند. وقتی که به او گفتند از چوب نمی‌شود شریره به دست آورد، گفت « پس چرا ملامتم می‌کنید؟ » (شریره ماده‌یی است که گاهی از خاکستر جسد سوزانده شده به دست می‌آید. و انسان هر چه مقدس‌تر باشد شریره‌اش بیش‌تر و روشن‌تر است، این طور گفته‌اند.) باید از دیداری هم بگوییم که تان‌کا با دختر دوستش هؤکوجی (Hōkoji) داشت. هم هؤکوجی و هم دخترش در فهم ذن صاحب کمال بودند. روزی تان‌کا به دیدن هؤکوجی رفت و دخترش را دید که در باغچه سبزی می‌چیند. تان پرسید « پدرتان منزل هستند؟ » دختر در جواب چیزی نگفت، اما سبدی را که به دست گرفته بود به زمین انداخت، و دست به سینه بلند شد. تان‌کا دوباره پرسید « منزل هستند؟ » دختر سبد را برداشت و رفت.

۱۱۴. در آیین بودا، پیشکش‌های غذا و چیزهای دیگر مثل گل، بخور، و شمع را پیش پیکره‌ی بودا و سایر پیکره‌های مقدس می‌گذارند و این‌ها نشانه‌های سپاسگزاری از آنان است به خاطر کارهایی که کرده‌اند.

۱۱۵. این اشاره است به داستان یک فیلسوف بودایی. موقعی که او مشتاقانه از دَرْمَه برای سنگ‌ها حرف می‌زد ــ چون هیچ انسانی آن موقع شنونده‌اش نبود ــ سنگ‌ها را واداشت که سر تکان دهند.

۱۱۶. neti, neti. عبارتی است از یاجِنْیَه‌وَلکیه (Yājñavalkya) متفکر برجسته‌ی سنت اُوپَه‌نیشَدی. این عبارت بارها در اوپَه‌نیشَدها آمده است. (به نقل از هاینریش تسیمر، فلسفه‌های هند، پانویس ص ۳۴۳. «نی‌تی، نی‌تی، فرمولی است که بر نادویی دلالت می‌کند و گویای سرشت «برَهمَن» است که آن را نه می‌توان نشان داد و نه دریافت. اشاره به آن است که «در مقوله‌ی «شناسه» قرار نمی‌گیرد و خودِ درونیِ همه را می‌سازد» (مارگارت و جیمز استانلی، فرهنگ هندوئیسم، ذیل Neti, neti، لندن ۱۹۷۷. م.

۱۱۷. concrete

۱۱۸. diversification

۱۱۹. *élan vital*

۱۲۰. contemplation یا، مشاهده.

۱۲۱. Takakusu Junjirō

۱۲۲. این سه به سه آموزش معروف است. مقصود از سلوک برتر آداب و اخلاق است؛ مقصود از تفکر برتر، سَمادی یا یکدلی است و غرض از بینش برتر، همان فراشناخت یا فرزانگی است. م.

۱۲۳. Nyorai Zen

۱۲۴. Śamatha

۱۲۵. Vipaśyanā

۱۲۶. Visudhi-magga

۱۲۷. Soshi Zen

۱۲۸. kumbhalā

۱۲۹. pitaka: سبد. مجموعه‌ی آثار کهن بودایی در سه سبد گردآوری شده است. م.

۱۳۰. چوب عَلَم نشانه‌ی آن است که در آن محل وعظ ادامه دارد.

۱۳۱. Wut'ai

۱۳۲. Hui-k'o

۱۳۳. Eka

۱۳۴. *Vinaya* یکی از سه سبد. م.

۱۳۵. Busshin-shū

۱۳۶. samādhi

۱۳۷. Hakuin

۱۳۸. ens

۱۳۹. non-ens

۱۴۰. kōan

۱۴۱. فصلی به همین نام در کتاب هست. م.

۱۴۲. از کنفرانس ۱۹۳۹.

کیشی‌موتو هیده‌ئو[1]

برخی نشانه‌های فرهنگی و دینی ژاپنی

۱

مردی را مجسم کنید که دارد در دشت و دمن بیرون از یکی از شهرهای ژاپن می‌گردد. پیرامون‌اش را چشم‌انداز آرام پاییزی فراگرفته است. چیزی در دل‌اش بیدار می‌شود. آن را احساس می‌کند و می‌خواهد بیان‌اش کند. خواهد گفت: «سامی‌شی»[2] (دل‌گیر).

آن‌چه او در چنین موقعیتی خواهد گفت فقط می‌تواند یک کلمه باشد، مثل نمونه‌ی بالا. در زبان ژاپنی می‌توان یک کلمه را به‌حق یک بیان کامل به

شمار آورد. در زبان ژاپنی معمولاً جمله‌ی کامل، به معنی دستوری غربی ـ آن، به کار نمی‌رود. سرشت و ساختار نحو ژاپنی ویژگی خاص خود را دارد. یک بیان کامل را می‌توان فقط با گفتن ـ کلمه‌ی سامی‌شی عرضه کرد.

در ژاپن لازم نیست که نهاد را با ذکر روشن ـ ضمیر « من » به شکل « من احساس دلتنگی می‌کنم » یا « چشم‌انداز دل‌گیری است » مشخص کنیم. بدون چنین تحلیلی، احساس شخص می‌تواند به شکل بی‌واسطه‌اش آن‌جا فرافکنده شود. از نظر تحلیلی، این احساس نتیجه‌ی همکاری فاعل و مفعول[۳] است. شک نیست هر دو در آن نقش دارند. اما آن‌چه عملاً در دل او پیدا شده احساس دلتنگی است، که در قلمرو یک تجربه‌ی بی‌واسطه عمل می‌کند. در میانه است. یکی از مختصات زبان ژاپنی توانایی آن در فرافکنی تجربه‌ی انسان به شکل ـ بی‌واسطه و تحلیل‌نشده‌ی آن است.

بی‌شک مردم در زبان‌های جدید غربی هم می‌توانند چیزها را به شکل کوتاه شده بگویند. اما موقعی که از چنین شکل ساده‌یی استفاده می‌کنند همیشه از این حقیقت آگاهند که آن‌چه گفته می‌شود فقط قسمت کوتاه‌شده‌ی یک بیان درست کامل‌تر است. ساختمان ـ نحو زبان‌های غربی بیش از زبان ژاپنی طالب اشاره‌ی متمایزتر و کامل‌تر رابطه‌ی فاعل ـ مفعول است. بنا بر این، در انگلیسی انتظار می‌رود که رابطه‌ی فاعل ـ مفعول به طور کامل بیان شود، حال آن که در زبان ژاپنی این نسبت با تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی انسان رابطه‌ی نزدیک‌تری دارد.

این ویژگی تنها محدود به زبان نیست، بل‌که ریشه‌ی عمیق‌تری در فرهنگ ژاپنی دارد. گویا در شیوه‌ی فکر کردن ژاپنی‌ها بازتاب دارد. این یک مشکل بنیادی‌تری است. به نظر می‌رسد که تفاوت ظریف اما مهمی میان جان ژاپنی و جان غربی هست که این‌جا نشان داده می‌شود.

نزد ژاپنی‌ها، جان غربی گویا میان فاعل و مفعول تمایز روشن‌تری قائل است. به نظر می‌رسد که اولین واکنش غربی‌ها به هر موقعیت معین با واکنش ژاپنی‌ها (در موقعیت مشابه) در تقابل باشد، و [غربی] بیش‌تر متمایل به سوی تحلیل است، و موقعیت را به رابطه‌ی فاعل ـ مفعول ـ گزاره[۴] تجزیه می‌کند. برای جان غربی، این عناصر مرکب ِ تجربه به طور بی‌واسطه پدید می‌آید. واکنش غریزی غربی، که بر شالوده‌ی آن عناصر قرار دارد، این است که به یک ادراک تحلیلی برسد. آنان خیلی بیش از ژاپنی‌ها «من»ها «تو»ها و «آن»ها به کار می‌برند. البته، در موقعیت‌های مشابه، ژاپنی‌ها هم از رابطه‌ی فاعل ـ مفعول آگاهند، اما به نظر می‌رسد که بیش‌تر به قلمرو تجربه‌ی بی‌واسطه علاقه دارند.

به نظر می‌رسد که این صفت فرهنگی بر سرشت اندیشه‌ی ژاپنی اثر دارد. غالباً گفته می‌شود که روند کلی تفکر ژاپنی ایدآلیستی است. این روند مسلماً رنگ شدید گرایش‌های درون‌بینانه دارد. ژاپنی‌ها معمولاً چندان رغبتی به ریزه کاری‌های رویدادهای و اشیای واقعی ندارند. [آن روند] در این معنا به نظر ایدآلیستی می‌رسد. با این همه، می‌توان پرسید که این روند آیا واقعاً در معنای غربی کلمه ایدآلیستی است؟

در غرب، تمایز میان دو نوع اندیشه، رئالیسم و ایدآلیسم، روشن‌تر است. رئالیسم، واقعی است. حقایق عینی در کانون توجه آن است. ایدآلیسم، مفهومی است. بر تصورات ذهنی تأکید می‌کند. تفکر ژاپنی شاید به نظر ایدآلیستی بیاید چون درون‌بین است و میل‌اش کم‌تر به چیزهای واقعی است. اما این به ندرت به شکل ایدآلیسم ِ مفهومی[۵] در می‌آید. باید توجه داشت که ژاپنی‌ها در درازای تاریخ فرهنگ‌شان هرگز در تفکر نظری از خود نیرویی

نشان نداده‌اند. نظام منطق یا مفاهیم انتزاعی در ژاپن کم‌تر پیشرفت کرده است. تقریباً متفکران برجسته در ژاپن اندک‌شمارند. آیین بودا به نظام‌های فلسفی پیچیده و عمیقی مجهز بوده است، مثل تِن‌دایی و هوسّوْ. اما آن‌ها در هند، و چین بالیده بودند. در عوض، آیین بودای ژاپنی بیش‌تر به شکل یک دین عملی رشد کرده است. آیین کُنفوُسیوُس هم در ژاپن رواج یافت، اما این‌جا رهبری مثل جوُ سی (۱۱۳۰-۱۲۰۰) یا وانگ یانگ- مینگ (۱۴۷۳- ۱۵۲۳) پیدا نشد. تکرار می‌کنم، ژاپنی‌ها بیش‌تر به قلمرو تجربه‌ی بی‌واسطه علاقه‌مند بوده‌اند. بنا بر این، اگر کسی بخواهد تفکر ژاپنی را ایدالیستی بداند شاید بهتر باشد که آن را ایدآلیسم تجربی بخواند. باید آن را از ایدالیسم مفهومیِ نوع غربی متمایز دانست.

تجربه‌ی بی‌واسطه نقش بسیار مهمی در زندگی ژاپنی بازی می‌کند. ژاپنی‌ها درون‌بینانه می‌اندیشند و قلمرو تجربه‌ی بی‌واسطه را کشف می‌کنند. این قلمرو برای هر ژاپنی بسیار مجسم و ملموس[۶] است. اگر تفکر نظری- مفهومی خیلی در تفکر انتزاعی پیش برود شوق و ذوق ژاپنی خیلی زود سرد می‌شود. او می‌خواهد کم‌تر انتزاعی و بیش‌تر واقعی و واقع‌بین باشد. اما برای ژاپنی‌ها، واقع‌بین بودن لزوماً به معنی برگشتن به رئالیسم واقعی[۷] نیست، بل‌که واقع‌بین بودن در برابر واقعیت تجربه‌ی بی‌واسطه است.

در روندهای فلسفی غرب، یک روند کلی سومی هست که شاید مثل آن دوتای دیگر تأثیرگذار نباشد. روندی است که میل‌اش بیش‌تر به تجربه‌ی بی‌واسطه است، مثل شهودگرایی برگسونی، تجربه‌گرایی رادیکال- ویلیام جیمز، و اگزیستانسیالیسم متأخر. غیر طبیعی نیست که چنین روندهایی برای جان ژاپنی جاذبه‌ی نیرومندی داشته باشد.

شاید بتوان مشخصه‌یی را که پیش از این یاد کردیم «صفتِ از بُن تجربی»ِ ژاپنی‌ها خواند، در مقابل «صفت تحلیلی»ِ جان غربی. چرا این صفت در فرهنگ ژاپنی توسعه یافته است؟ این را به دو چیز نسبت می‌دهند، یکی سرشتِ شهودیِ بومیِ ژاپنی‌ها، و دیگری نفوذ فرهنگیِ بودایی‌ها. سرشت درون‌نگرِ آیینِ بودا باید این گرایش را در سیر طولانی تاریخ شتاب بسیار بخشیده باشد. این با آن که صفتی خُردنمون است اهمیت بنیادی دارد. آن قدر بنیادی است که شاید بشود سیماهای گوناگون فرهنگ ژاپنی را از این دیدگاه تفسیر کرد. این را به عنوان یک سرنخ می‌گیریم و این‌جا مشاهده‌ی کوتاهی درباره‌ی چند سیمای دین‌ها و سایر ارزش‌هایِ فرهنگ ژاپنی عرضه خواهم کرد.

۲

در ژاپن دین‌های بسیاری هست. این‌جا دین‌های مختلفِ گوناگون در کنار هم می‌بالند، مثل شین‌تۆ، آیین بودا، مسیحیت، و آن‌ها دیگر.

از این‌ها، شین‌تۆ دین بومی دیرینه‌سال ژاپنی‌ها است. در ژاپن پدید آمد و همراه با توسعه‌ی فرهنگ این کشور رشد کرد. آیین بودا از هند آمد، از راه چین. انتقال آیین بودا به ژاپن در میانه‌ی قرن ششم م بود. در سراسر ژاپن پراکنده شد، و نیز در فرهنگ ژاپنی نفوذ کرد. مسیحیت یک بار، به طور کوتاه مدت، در قرن پانزدهم وارد ژاپن شد. مسیحیتِ کنونی، که دو مذهب کاتولیک و پروتستان را در برمی‌گیرد، بار دوم آمد، در حدود صد سال پیش. علاوه بر این‌ها، دین‌های مستقل بسیاری هستند که رهبران معنوی معینی آن‌ها

را بنیاد گذاشته‌اند. برخی از آن‌ها شین‌تۆ ـ فرقه‌یی‌اند، و باز دین‌های نو دیگری هم هستند. دین‌های نو فراوان‌اند. بنا بر آمارهای ژاپن در یک دهه‌ی پس از جنگ در حدود ششصد دین به وجود آمد.

تنوع دین‌ها در ژاپن گسترده و وسیع است. اما به استثنای مسیحیت، بیش‌تر آن‌ها در یک مشخصه‌ی کلی مشترک‌اند. به نظر می‌رسد که این امر ریشه در صفت ـ تجربی ـ بنیادی فرهنگ ژاپنی دارد.

علاقه‌ی مشترک ـ همه‌ی این دین‌ها مشکلات درونی انسان است. تمرکز اصلی آن‌ها روی تجربه‌ی بی‌واسطه است. وظیفه‌ی اصلی آن‌ها چند و چون ـ زدودن ـ نگرانی و اضطراب‌ها از دل انسان است. برای این منظور شگردهای گوناگون پیشنهاد کرده‌اند. آن‌ها عموماً سعی می‌کنند جان انسان را از نو به قالب بزنند. این امر هسته‌ی مرکزی فعالیت‌های دینی را تشکیل می‌دهد. تربیت روانی عنصر تفکیک‌ناپذیر ـ این دین‌ها است. این‌ها تجربه‌ی دینی را با یک سرشت ـ عارفانه می‌پرورند. اما چندان رغبتی به زندگی اجتماعی ـ مردم نشان نمی‌دهند و تأکید خاصی بر مشکلات اخلاقی انسان نمی‌کنند. این‌ها در مقایسه با دین‌های سنت غربی تصویر نسبتاً متفاوتی عرضه می‌کنند.

مثلاً، شین‌تۆ یک رنگ قوی عرفان طبیعت دارد. شین‌تۆ دیری خود را چنان نگه‌داشته که مبادا تعبیری عقلی از آن بشود. کتاب مقدسی مثل انجیل یا سوتره‌های مقدس بودایی ندارد. مؤمن وفادار به خداخانه‌ی ساده‌ی ایزدکده‌ی شین‌تۆ، که در جنگلی با یک جوّ آرام مقدس واقع شده، می‌رود. شاید مدتی آرام جلو محراب بایستد، دست‌هایش را به هم بکوبد و عمیقاً تعظیم کند. سعی می‌کند خدا را در دل‌اش حس کند. او سعی نمی‌کند که یک دلیل عقلی برای

وجود یک خدای نادیده بیاورد. برای او دلیل وجود الهی بستگی به این دارد که او می‌تواند یا نمی‌تواند خدا را مستقیماً در دل‌اش حس کند. شین توْ چون یک دین بسیارْخدایی است، هر خداخانه‌یی [= هون‌دِن] خدای خاص خود را دارد. اما مؤمنان به‌ندرت نام فردی خدایی را که می‌پرستیدند می‌دانند. آن‌ها نگران این امر نیستند. برای‌شان مسئله‌ی مهمی نیست. این برای‌شان مهم‌تر است که آیا آن‌ها وجود خدا را مستقیماً در دل‌هاشان حس می‌کنند یا نه.

هدف والای آیین بودای ژاپنی، این است که انسان را از رنج‌های زندگی برهاند. اغلب رنج‌های زندگی بی‌شک ناشی از دشواری‌های موقعیت‌های محیطی است. اما خودِ چنین دشواری‌های محیطی، علت مستقیم رنج‌های واقعی زندگی نیستند. این‌ها موقعی رنج‌های واقعی زندگی می‌شوند که دل از آن‌ها اثر پذیرد و پریشان شود. در دل پریشان، امیال متعارض پیدا می‌شوند، و با یکدیگر می‌جنگند. یک چنین حالت دل باعث نگرانی‌ها و اضطراب‌ها می‌شود، و انسان به رنج‌های گوناگون دچار می‌شود. بنا بر این، کلید رنج‌های واقعی زندگی در این است که انسان چه‌گونه یک موقعیت معین را می‌پذیرد. به این ترتیب، این نکته‌ی کلیدینه بستگی تنگاتنگی با تجربه‌ی بی‌واسطه دارد. آیین بودا می‌تواند جلو رنج‌های زندگی را بگیرد. به این طریق کانون علاقه‌ی آیین بودا بر مشکل درونی انسان متمرکز است. نگرانی‌ها و اضطراب‌ها در قلمرو تجربه‌ی بی‌واسطه دغدغه‌ی اصلی آن شده‌اند.

بودا برای کشف وسیله‌ی نهاییِ غلبه بر رنج‌های زندگی، در عمق روان‌شناسی انسان، پژوهش‌های درون‌نگرانه انجام داد. علت اصلیِ نگرانی‌ها و اضطراب‌هایِ دل انسان چیست؟ بنا بر تعلیمات بودا این علت، میلی است که

ریشه‌اش در درون انسان است. امیال متعارض که از موقعیت‌های محیطی برانگیخته شده‌اند در دل زبانه می‌کشند. باز امیال برآورده‌نشده علت پریشانی بیش‌ترِ دل می‌شوند و همین علت اصلی نگرانی‌ها و اضطراب‌های آن است. بنا بر این، در آیین بودا، وظیفه‌ی رهانیدن انسان از آن‌ها به مشکل چگونگی پرداختن به میل بنیادیِ انسان توسعه می‌یابد.

آیین بودای هندی، که بازتاب جان بی‌نهایت نظری مردم هند است، خیلی دورتر رفت. راه‌حل مشکل را به سوی مقصد نتایج منطقی می‌برد. اگر میل بنیادی انسان علت رنج‌های زندگی است، کاراترین وسیله‌ی بازداشتنِ آن‌ها نابود کردن چنین میل بنیادی است. آن وقت نگرانی‌ها و اضطراب‌ها ناپدید می‌شوند. اما نابودی کامل امیال به معنی نفی کامل زندگی است. نظریه‌ی متافیزیکی آیین بودای هندی منطقاً مقصد فرجامینش را روی ناپدیدشدن انسان از زندگی این‌جهانی (سَنْساره) قرار می‌دهد. اما یک چنین آرمانِ نفیِ زندگی برای ژاپنی‌ها خیلی زیاد بود. ژاپنی‌ها ظاهراً مردمی‌اند که از زندگی لذت می‌برند. می‌خواهند نگرش مثبت‌تری به زندگی داشته باشند.

میان آیین بودای ژاپنی و یک چنین آیین بودای زندگی‌نفی‌کن تفاوت‌های بنیادی به چشم می‌خورد. این آیین بودای مهایانه است. هدف مهایانه از نو به قالب زدن جان انسان است، اما در مقصود چنین قالب‌زنی مجدد یک تغییر مهم دیده می‌شود. سعی نمی‌کند که میل بنیادی انسان را نابود کند، بل‌که می‌خواهد ساختار آن میل را درست کند. امیال متعارض علت نگرانی‌ها و اضطراب‌ها هستند. امیال چون امیال، نه فقط علت نگرانی‌ها و اضطراب‌ها هستند، بل‌که علت تمام فعالیت‌های زندگی هم هستند. فقط

ساختار نادرستِ میل علت نگرانی‌ها و اضطراب‌ها است. بنا بر این، یک چنین امیالی را نباید نابود کرد. بل‌که باید به آن‌ها ساختار درستی داد. بودائیان ژاپنی، به دنبال تعلیم بودا، معتقدند که انسان می‌تواند جانش را از نو به قالب بزند تا به نظام امیال آن ساختار درستی بدهد. روشن‌شدگی به این معناست که جان انسان یک ساختار درست دارد. انگیزه‌های موقعیت‌های محیطی دیگر امیال متعارض برنمی‌انگیزند. نگرانی‌ها و اضطراب‌های او ناپدید می‌شوند و او هیچ رنجی نمی‌برد. جهان پیرامونی شاید به همان شکل بماند اما برای او زندگیِ رنج‌ها به زندگی شادی بدل می‌شود. انسان پس از رسیدن به روشن‌شدگی همچنان از زندگی خاکی بهره‌مند می‌شود. به این ترتیب آیین بودا نزد ژاپنی‌ها یک دین اثبات‌کننده‌ی زندگی است.

آیین بودا، که نفوذ عمیقی در فرهنگ ژاپنی دارد، جان ژاپنی را بیش از پیش درون‌نگر کرده است. با رو کردن به درون، صفت تجربیِ بنیادی مردم ژاپن بیش از پیش تقویت شد. اما فلسفه‌ی ژاپنی به ایدالیسمِ مفهومیِ انتزاعی توسعه نیافت.

به این طریق، هم شین‌توْ و هم آیین بودا علاقه‌ی اصلی‌شان را روی قلمرو تجربه‌ی بی‌واسطه متمرکز کردند. نقش دین‌ها در ژاپن این است که به مردم بیاموزند که چه گونه موقعیت محیطیِ معین را بپذیرند. اگر حالت روانی انسان خوب سازگار باشد، فهم او از موقعیت‌ها متوازن خواهد بود و امیال متعارض پیدا نخواهند شد. به این ترتیب، به نظر می‌رسد که صفتِ تجربیِ بنیادی فرهنگ ژاپنی به مثابه‌ی عامل بنیادیِ دین‌های ژاپنی مؤثر باشد.

۳

سرشت خاص دین‌های ژاپنی دو سیمای فرهنگی آشکار پدید آورده است. یکی یک جدایی ِ آشکار است در حوزه‌ی فعالیت‌های میان نظام دینی و نظام اخلاقی. و دیگری رابطه‌ی نزدیک ِ میان ِ ارزش دینی و ارزش زیبایی‌شناختی است.

دین‌های ژاپنی همه در طی تاریخ ژاپن به مشکل درونی انسان پرداخته‌اند. مشکل درونی منحصراً تعلق دین‌های ژاپنی را اشغال کرد. این دین‌ها در ایجاد اصول اخلاقی برای سلوک اجتماعی انسان فعال نبودند. سلوک قابل احترام انسان چه باید باشد؟ انسان چه گونه باید سعی کند که جامعه را بر طبق ِ آرمان دینی‌اش اصلاح کند؟ یک چنین مشکلی در داخل قلمرو دین توسعه نیافته. این مشکل که آیا سلوک انسان بد یا خوب است طبعاً متفاوت از مشکل ِ چگونگی رهانیدن انسان از نگرانی‌ها و اضطراب‌ها است. دین در ژاپن روی مشکل دومی متمرکز شده است. نه آیین بودا و نه شین‌تو چندان علاقه‌یی به مشکل اخلاقی نداشته‌اند. در کلمات مشهور شین‌ران (۱۱۷۳-۱۲۶۲) می‌خوانیم که «حتا یک مرد درستکار هم می‌تواند رستگار شود، چرا گناه کار نتواند.»

دین‌های ژاپنی به علت سرشت خاص‌شان سعی کرده‌اند به حوزه‌ی مشکل انسان که ورای حوزه‌ی سلوک خوب و بد است بپردازند.

اما این حقیقت که دین‌های ژاپنی برای جامعه‌ی ژاپنی هیچ گونه اصول اخلاقی نیاورده بودند به این معنی نیست که جامعه‌ی ژاپنی نیازی به اصول اخلاقی نداشت. در روزگار کهن‌تر، به علت ساختار اجتماعی ِ همگن ژاپن،

نیاز به یک نظام مستقر ِ اصول ِ اخلاقی نمی‌بایست آن قدر جدی بوده باشد که در سایر ملت‌ها. اما جامعه بالید و پیچیده‌تر شد. نمی‌شد بدون نوعی نظام اخلاقی بگردد. آیین کُنفوُسیوُس، که آن را از چین آورده بودند، این نیاز را برآورد. از آغاز قرن هفتم، تا زمان حکومت توکوُگاوا، نظام کُنفوُسیوُسی قانون‌نامه اخلاقی ژاپن به شمار می‌آمد. این نقش ِ آیین کُنفوُسیوُس در ژاپن بوده است. در نتیجه، نوعی تقسیم کار توسعه یافت. مردم برای اصول سلوک اخلاقی به قانون‌نامه‌ی کُنفوُسیوُسی اعتماد می‌کنند. قلمرو مشکل‌های درونی به شین‌توْ و آیین بودا واگذار شد. به عبارت دیگر، کنش آیین کُنفوُسیوُس برای اخلاق است و کنش شین‌توْ و آیین بودا برای دین.

این دوگانگی دین و اخلاق در فرهنگ ژاپنی را غالباً غربی‌ها بد فهمیده‌اند. درک‌اش برای آن‌ها چندان آسان نیست. دیدارکنندگان غربی از ژاپن اغلب از شین‌توْیی یا بودایی‌ها می‌پرسند که قانون‌نامه‌ی اخلاقی‌شان چیست. جواب اغلب ضعیف و منفی است. آنان که ضعف یک چنین جوابی را به سنت غربی تفسیر می‌کنند، نتیجه می‌گیرند که این دین‌ها در ژاپن یا نیمه‌جان‌اند یا دیروزینه. آنان قانون‌نامه‌ی اخلاقی دین را شاخص نیروی زیست آن می‌گیرند. دین‌های ژاپنی شاید دیروزینه باشد، اما شالوده‌ی قضاوت درباره‌ی نیروی زیست آن‌ها را نیابد بر این گذاشت. دین ِ از نوع ژاپنی می‌تواند به طور حیاتی فعال باشد بدون این که به یک قانون‌نامه‌ی بالیده منجر شده باشد. در حقیقت، این سرشت خاص دین‌های ژاپنی است.

معرفی مسیحیت به ژاپن خصوصاً در این زمینه جالب است. مسیحیت برای فرهنگ ژاپنی نو است، نه فقط در ساختار یک‌خدایی‌اش، بل‌که در

یکپارچگی تنگاتنگ اصول دینی آن با اصول اخلاقی‌اش. مسیحیت برای ژاپنی‌ها دینی است با ساختاری نو.

پروفسور فردریک هَیلِر و پروفسور گوستاو مِنشینگ می‌گویند که دو نوع مختلف دین وجود دارد. آن‌ها آیین بودا و شین‌تۆ را دین‌های از نوع عارفانه، و مسیحیت را از نوع پیامبرانه می‌دانند. این طور نیست که آیین بودا و شین‌تۆ دیروزینه، یا تکامل‌نیافته باشند، یا یک قانون‌نامه‌ی اخلاقی مؤثر ندارند، بل‌که آن‌ها یک نوع مختلف از دین‌اند.

در حالی که در سنت فرهنگی ژاپن نظام اخلاقی و نظام دینی از هم جدا هستند امّا ارزش زیبایی‌شناختی و ارزش دینی آن رابطه‌ی نزدیکی با یکدیگر دارند. در دستاوردهای ژاپنی‌ها، ارزش دینی و ارزش‌های زیبایی‌شناختی دو چیز متفاوت نیستند. در نهایت، آن‌ها برای ژاپنی‌ها یکی‌اند.

این رابطه‌ی نزدیک میان دین‌ها و هنرها فقط به این معنی نیست که دین‌های ژاپنی شالوده‌ی بیان خود را اختصاصاً بر کاربرد فراوان محاکات هنری می‌گذارند، بل‌که عمیق‌تر در مشکل بنیادی فرومی‌رود.

چنان‌که پیش از این گفته شد، علاقه‌ی اصلی دین‌های ژاپنی، خصوصاً آیین بودا، نه چندان به خوب و بد سلوک انسان که به نگرش انسان بوده، یعنی این که او چه گونه محیط معین را می‌پذیرد. به عبارت دیگر، آن‌ها تأکید قوی‌تری بر جنبه‌ی روانی انسان می‌کنند تا بر جنبه‌ی رفتاری او. آن‌ها به انسان می‌آموزند که چه گونه به یک حالت آرام و متوازنِ دل برسند. آن‌گاه انسان می‌تواند اشیا را درست چنان که هستند، بدون هیچ پریشانی یا تمایل در دل، ببینند. چنین تأکید روانی بر بخشی از دین رابطه‌اش را به ارزش زیبایی‌شناختی بسیار نزدیک می‌کند.

وقتی ما به ارزش زیبایی‌شناختی رو می‌آوریم پی می‌بریم که نگرش کلی هنرمندان ژاپنی نیز صفتِ تجربی بنیادیِ فرهنگ ژاپنی را منعکس می‌کند. آن‌ها معتقدند که دل هنرمند باید آرام و پُرآرامش باشد. یک آینه صیقل‌خورده می‌تواند اشیا را چنان که هستند منعکس کند. فقط موقعی که دل هنرمند همچون سطح آینه آرام است می‌تواند سرشت واقعی شیء بیرونی را به خود بگیرد.

در جان هنرمند، چیزی نیست مگر تصویری یا خیالینه‌ی دقیق شیء یا شناسه. در این معنا، جان هنرمندان باید با آن شناسه یکی شود. برای رسیدن به این مقام، هنرمند باید همراه با تربیت فنیِ در هنر، تربیت روحی را هم تمرین کند. این امر این نکته را توضیح می‌دهد که چرا بسیاری از هنرمندان به تمرین ذِن می‌پردازند. و نیز، چرا بسیاری از رهروان ذن هنرمندانِ استاد شدند.

دین سعی می‌کند انسان را از نگرانی‌ها و اضطراب‌ها برهاند. هنر سعی می‌کند که زیبایی را بگیرد و آن را تصویر کند. اما هم دین و هم هنر سعی می‌کنند به آرامش جان برسند و اشیا را چنان که هستند بگیرند. در این نکته، ارزش دینی و ارزش زیبایی‌شناختی یکی می‌شوند.

۴

در جامعه‌ی ژاپنی نیز، در میان مردم به عنوان یک موضوع رسم اجتماعی، آرام نگاه داشتن دل را هنر والایی دانسته‌اند. این اساساً از نفوذ آیین بودا بود. آیین کُنفوُسیوُس هم در ترغیب مردم به انقیاد هیجان عاطفی‌شان یاری کرد. خشم و رنج نباید در چهره دیده شود. باید با سعی تمام از ریختن اشک

خودداری کرد. نزد ژاپنی‌ها مایه‌ی شرمساری است که دیگران اشک [ناشی از ضعف و ترس ...] شان را ببینند. به طور کلی، عاطفه‌ی مرد هر چه بیش‌تر مهار شود او محترم‌تر است.

در میان مردم علاقه به تمرین تربیت روانی عمومیت دارد. در زبان ژاپنی شُوگیُو اصطلاحی است برای تربیت روانی. انواع گوناگون تربیت روش‌مند ـ مثل غسل زیر آبشار، کوه‌نوردی، روزه گیری، و چیزهای دیگر ـ را دین‌ها و نظام‌های فرهنگی دیگر آورده‌اند. ذن را، که به وضوح بودایی است، می‌توان به عنوان یک نمونه‌ی نوعیِ از این‌ها گرفت. گل‌آرایی و خوشنویسی نیز برای این منظور آموخته می‌شود.

طبعاً، در چنین اوضاعی، ژاپنی‌ها یک ساختار عاطفی پیچیده‌ی شخصیت را تحول بخشیده‌اند ـ احتمالاً تا آن درجه [پیچیده است] که فهم کامل آن برای بیرونیان آسان نیست. نماد این حالت در ژاپن چیزی است که آن را نوعاً «چهره‌ی خشک»[8] خوانده‌اند. «چهره‌ی خشک» ژاپنی ابداً ناشی از نداشتن عاطفه نیست. احساس‌های عاطفی شدید و نیرومند پشت آن پنهان‌اند. سنت فرهنگی طولانی به مردم آن قدرت روانی را داده است که تظاهر عواطف‌شان را مهار کنند.

پیچیدگی جان ژاپنی اغلب یک شکل خاص از واکنشی عاطفی را پدید می‌آورد. این یک منظره‌ی آشنا است یک قهرمان ژاپنی در مسابقات المپیک روی سکوی برنده می‌ایستد با مدال طلا به گردن‌اش، و اگر چه انتظار می‌رود که با شادمانی بخندد، اما او اشک به چشم دارد، مثل این که تازه از تماشای یک تراژدی یونانی برگشته است. نه که خوشحال نباشد، در واقع یک احساس

شادی در او می‌جوشد، اما او سعی می‌کند آن را با زور سرکوب کند. در نتیجه، یک ترکیب پیچیده‌ی عواطف اشک‌های شاد و گرم به بار می‌آورد.

یک زن ژاپنی را فرض کنید که توی خیابان، با مختصر صدایی، زمین می‌خورد. همان طور که تقلا می‌کند بلند شود، می‌توان لبخند ملایمی را روی صورتش دید. او به رغم آشفتگی درونیش، به طور غریزی سعی می‌کند که دلش را آرام و متوازن نگاه دارد، و به طور عینی آن موقعیت را مشاهده کند. او با تلاش زیاد سعی می‌کند که به خودش بگوید «چه غلطی می‌کنی»، و سعی می‌کند لبخند بزند. تمام این واکنش به علت سنت فرهنگی طولانی در یک لحظه رخ می‌دهد.

تأکید بر آرامش متوازن جان در میان ژاپنی‌ها توانایی خاصی در رویارویی موقعیت‌های دشوار پرورده است؛ روحیه‌ی قبول هرگونه دشواری را به آرامی و با جرأت فضیلت والایی به شمار می‌آورند.

دشوارترین مسأله‌یی که انسان با آن روبه‌روست آمدن مرگ است. مسأله‌ی چگونگی رویارویی با مرگ در ژاپن به شکل یک الگوی فرهنگی خاص توسعه یافته است و ژاپنی‌ها را بر آن می‌دارد که حس کنند که باید مستقیماً با مرگ روبه‌رو شوند، نه آن‌که از آن بپرهیزند. سنت فرهنگی آنان را به آماده بودن در قبول دلیرانه و همراه با آرامش مرگ ترغیب می‌کند. بنا بر این چگونگی رویارویی انسان با مرگ را یک جلوه‌ی مهم زندگی به شمار می‌آورند. مرگ برای ژاپنی‌ها فقط پایان زندگی نیست، بل‌که در زندگی جای مثبتی به آن داده‌اند. با مرگ به درستی روبه‌روشدن یکی از مهم‌ترین جلوه‌های زندگی است. در این معنا، شاید بتوان گفت که برای ژاپنی‌ها مرگ در میان زندگی هست.

به این ترتیب، سنت فرهنگی تا آن حد توسعه یافته که آدابی برای خودکشی بنا نهد. اجرای آیینیِ سِپّوُکوُ[۹] (که غربی‌ها غالباً آن را هاراکیری می‌خوانند)، که کنجکاوی مردم غرب را برانگیخته، پدیده‌ی فرهنگی بسیار جالبی است. این رسم را رسماً تا پایان دوره‌ی فئودالی در میانه‌ی قرن گذشته انجام می‌دادند. این کار ستایش چشم‌بسته‌ی خودکشی نبود، بل‌که آخرین افتخاری بود که به یک سامورایی سزاوار مرگ می‌دادند.

در جامعه‌ی ژاپنی، خودکشی هرگز گناه یا شرم تلقی نمی‌شد. مسأله‌ی مورد علاقه نحوه‌ی انجام آن بود. اگر کسی به یک شیوه‌ی خون‌سردانه‌ی ظریف خودکشی می‌کرد می‌شد آن را دستاورد قابل‌احترامی دانست. این نکته حملات بان‌زایی و کامی‌کازه را در طی جنگ جهانی دوم توضیح می‌دهد. علت آن که ژاپنی‌ها توانستند دست به چنین کارهای دلیرانه‌یی بزنند این نبود که از نظر عاطفی کم‌تر از مرگ می‌ترسند، بل‌که این کار نتیجه‌ی سنت فرهنگی‌شان بود. آن‌ها را از کودکی، دانسته و ندانسته، این طور تربیت کرده‌اند که دلیرانه با مرگ روبه‌رو شوند.

شاید به این ترتیب تأکید روی آرامش و یک حالت متوازن جان را بتوان تجلی دیگر صفتِ تجربیِ فرهنگ ژاپنی گرفت.

۵

در طی صد سال گذشته، فرهنگ غربی مدرن به ژاپن راه یافته است. هیچ کشور دیگری در جهان تا کنون با فرهنگ غربی و فرهنگ شرقی به یک چنین شیوه‌ی غالبی روبه‌رو نشده است. فرهنگ ژاپنی سریعاً دارد تغییر می‌کند.

یک فرهنگ نو ـ ژاپنی، مدرن‌شده و غربی‌شده، دارد به وجود می‌آید. اما هنوز خیلی زود است که بشود این تغییرات را در مورد دین‌های ژاپنی ارزیابی کرد. دین‌های سنتی هنوز تأثیری نپذیرفته‌اند، و به رغم روند نیرومند مدرن‌شان و تغییرات واقعی ـ جنبه‌های دیگر فرهنگ، آن‌ها دستخوش کم‌ترین تغییر بوده‌اند.

فرهنگ مدرن غربی به شکل یک کلّ یکپارچه به ژاپن آمد. اما مرکب از دو عنصر ـ مختلف ـ فرهنگ غربی و فرهنگ مدرن بود؛ این دو اثرات مختلفی بر فرهنگ ژاپنی داشتند. یکی فرهنگ ژاپنی را غربی کرده، و دیگر آن را مدرن کرده است. اما ژاپنی‌ها آن‌ها را به عنوان یک کلّ ـ یکپارچه پذیرفتند. ژاپنی‌ها نتوانستند به وضوح میان این دو عنصر فرق بگذارند. این مسأله که آیا ژاپنی‌ها باید علاوه بر زبان بومی ژاپنی انگلیسی یاد بگیرند شامل غربی‌شدن است. یاد گرفتن چگونگی استفاده از تجهیزات مدرن ـ تکنولوژی، مدرن شدن است. ژاپنی‌ها نتوانستند میان این دو فرق بگذارند. این قبول دربست آشفتگی عمیقی را باعث شده است.

غربی‌شدن برای دین‌های ژاپنی مهلک بود. آیین بودا و شین‌تو نمی‌توانستند بدون از دست دادن صفت بنیادی‌شان شکل تک‌خدایی به خود بگیرند. آیین کُنفوُسیوُس به آسانی نمی‌توانست نظریه‌ی نیکخواهیش را رها کند. صفت تجربی فرهنگی ژاپنی نمی‌توانست ناگهان به یک صفت عقلی بدل شود. بنا بر این آن‌ها در برابر غربی‌شدن مقاومت کردند. اما آن‌ها نمی‌توانستند در برابر غربی‌شدن ـ تنها مقاومت کنند. مدرن‌شدن و غربی‌شدن را یکی می‌پنداشتند. آنان با مقاومت در برابر غربی‌شدن در عین حال به طور ندانسته

در برابر مدرن‌شدن هم مقاومت می‌کردند. در نتیجه، در حالی که تمام جنبه‌های دیگر فرهنگ در ژاپن پیشرفت سریعی به سوی مدرن شدن داشت، دین‌های ژاپنی و سایر نهادهای فرهنگی بومی عقب ماندند. این کندآهنگی در مدرن کردن دین‌ها یک جنبه از آشفتگی کنونی است.

اما، حالا، به نظر می‌رسد که به نقطه‌ی عطف می‌رسیم. در نتیجه‌ی صد سال تلاش، گرچه جدال دشواری بود، ژاپن کمابیش به طور موفقی مدرن شده است. حالا که ژاپنی‌ها چون به این‌جا رسیده‌اند، برای اولین بار، فرق میان غربی شدن و مدرن شدن را می‌فهمند. فرهنگ ژاپنی می‌تواند بدون غربی شدن مدرن شود. حالا مردم ژاپن می‌توانند ببینند که دین‌های‌شان می‌توانند ایمنانه مدرن شوند، و نیازی به این نیست که با غربی شدن پا روی سرشت نهادین‌شان بگذارند. این نقطه‌ی عطف به معنی آغاز آگاهی برای مدرن شدن دین‌های ژاپنی و سایر نهادهای بومی است. ما باید مسیر توسعه آن‌ها را نظاره کنیم.

یادداشت‌ها

1. Kishimoto Hideo

۲. samishii: دلتنگی، غم‌انگیزی، و تنهایی، و زیبایی را در خود دارد. م.

۳. از نظر دستوری، این‌جا دو برابرنهادِ فاعل یا نهاد و مفعول را برای دو اصطلاح subject (شناسه‌گر) و object (شناسه) به کار می‌بریم. اما از متن مقاله پیداست که خواننده نمی‌تواند معانی ضمنی دیگر این دو اصطلاح (شناسه‌گر و شناسه) را در نظر نداشته باشد. م.

4. subject-object-predicate

5. conceptual idealism

6. concrete

7. factual realism

8. joker face

9. seppuku

سوُزوُکی دایسِتز تِی‌تارو

تعبیر تجربه‌ی ذِن

۱

فلسفه‌ی آیین بودای ذِن همان فلسفه‌ی مَهایانه‌ی آیین بودا است، زیراکه چیزی بیش از توسعه‌ی آن نیست. اما این توسعه در میان مردمی رخ داد که روان‌شناسی یا جان‌شان تا حد زیادی متفاوت از جان هندی بود که آیین بودا محصول‌اش بود. آیین بودا، پس از ناگارجوُنه و وَسوُبندوُ و پیروان بلافصل‌شان، دیگر نتوانست به رشد سالم‌اش در خاک اصلی‌اش ادامه دهد؛ اگر بنا بود که مهم‌ترین جنبه‌یی را توسعه بخشد که تاکنون پاک از آن غافل

مانده بودند ــ و هم به سبب این غفلت نیروی زیست‌اش سخت به سستی گراییده بود ــ پس می‌بایست در خاک دیگری نشانده شود. مهم‌ترین جنبه‌ی آیین بودای مهایانه که در اقلیم روانی چین شکفت چَن (ذِن) بود. هر چند که چین در کامل کردن نظام هوُا ـ یِن (کِه گون، یا اَوَتَمْسَکه) یا تیئَن ـ دایی (تِن‌دایی)ِ اندیشه‌ی مهایانه شکست خورد، اما چَن را پدید آورد. این کار واقعاً مددی یکه بود از نبوغ چینی به تاریخِ عمومی فرهنگ روحی، اما این ژاپنی‌ها بودند که روح حقیقی ذِن را باریک‌بینانه زنده نگاه داشتند و فن آن را کامل کردند.

وقتی که می‌پرسند ذِن چیست، دادن پاسخِ قانع‌کننده به پرسنده‌ی معمولی بسیار دشوار است. مثلاً وقتی بپرسید آیا ذِن فلسفه است یا ایمان دینی، تا زمانی که این اصطلاح را در معنای معمولی آن‌ها می‌فهمیم، نمی‌توانیم بگوییم کدام یک از این دو است. ذِن نظام اندیشه‌یی خاص خود ندارد؛ مصطلحات مهایانه را آزادانه به کار می‌برد؛ از دست یازیدن به هر گونه الگوی خاصِ تفکر می‌پرهیزد. ایمان نیست، زیرا که ما را برنمی‌انگیزد که هیچ جزمی یا اعتقادی یا پَرَستِه‌یی را بپذیریم. درست است که ذِن معابد و دیرهایی دارد که در آن‌ها پیکره‌های بودایان و بوداسَف‌ها را در محراب‌های خاصی نگهداری می‌کنند، اما موقعی که پی ببرند برای روشن‌گری موضوع مورد بحث رفتار ناآیینیِ با آن‌ها مفیدتر است تردید نمی‌کنند. آن چه استادان ذِن بیش از همه تأکید می‌کنند نوعی تجربه است، و این تجربه باید به شیوه‌هایی که بیش از همه مختص ذِن است بیان شود. آنان می‌پندارند که آن شیوه‌ها سیماهای اصلی ذِن را می‌سازند که از سایر مکاتب آیین بودا، و نیز از

سایر نظام‌های اندیشه‌ی فلسفی یا دینی جهان متفاوت است. کاری که پژوهندگان جدید ذِن باید بکنند بررسی کامل خود تجربه‌ی ذِن و راه‌هایی است که این تجربه در طول تاریخ در آن‌ها تجلی کرده است.

۲

مطالعه‌ی ذِن یعنی داشتن تجربه‌ی ذِن، چون بی این تجربه را ذنی در کار نیست که بتوان در آن مطالعه کرد. اما تجربه‌ی صرف هم کافی نیست؛ تجربه کردن یعنی توانایی انتقال و ارتباط آن به دیگران؛ اگر این تجربه درست قابل بیان نباشد جان و حیات‌اش را از دست می‌دهد. تجربه‌ی گنگ، تجربه‌ی انسانی نیست. تجربه کردن، از خود آگاه بودن است. تجربه‌ی ذِن موقعی کامل است که آگاهی ذِن پشتوانه‌اش باشد و به این یا آن طریق تجلی کند. پس از این من سعی می‌کنم سر نخی برای فهمیدن آگاهی ذِن به دست دهم.

دای‌آن (ف. ۸۸۳)، استاد ذِن دای‌ـ‌یی‌ـ‌سان،[۱] روزی در جمع مریدان گفت: «[مفهوم] بودن و نبودن به پیچکی[۲] می‌ماند که دور درخت پیچده باشد.»

سوزان[۳] چون این را شنید بار سفر بست و راهیِ سفری دور و دراز شد، چون می‌خواست معنی این سخن سخت معماوار دای‌آن را بفهمد. موقعی به استاد رسید که او داشت یک دیوار چینه‌یی می‌چید، نزدیک شد و پرسید «بودن و نبودن به پیچکی می‌ماند که دور درخت پیچده باشد.» این را واقعاً شما گفتید؟»

استاد گفت «بله، دوست من.»

سوزان پرسید: « وقتی که ناگهان درخت بشکند و بیافتد و پیچک خشک شود، چه اتفاقی می‌افتد؟»

استاد ناوه‌اش را انداخت و قهقهه‌زنان به طرف زاویه‌اش رفت. سوزان به دنبال‌اش راه افتاد و اعتراض‌کنان گفت که: « استاد، من از ناحیه‌ی دورافتاده‌ای می‌آیم که سه هزار لی[۴] با این‌جا فاصله دارد، تمام رخت و بختم را فروخته خرج سفر کرده‌ام، به این قصد که این موضوع برایم روشن شود. چرا دستم می‌اندازید؟ »

استاد دل‌اش به حال این رَهبان بیچاره سوخت و به خادم‌اش گفت که به اندازه‌ی برگشت‌اش برایش پول جمع کند. بعد رو کرد به سوزان و گفت «از قضا شاید روزی استادی را ببینی که به « اژدهای یک چشم معروف است، شاید او چشم‌ات را در این باب باز کند. »

بعدها، سوزان نزد میْوشوْ آمد و ماجرای گفت‌وگویش را با دای‌آن‌ـ دای‌ـ یی‌ـ سان برایش گفت. میْوشوْ گفت « دای‌آن کاملاً راست می‌گوید. او کسی را که به راستی دل‌اش را دریابد نیافته. » سوزان این‌جا همان سوآل را از میْوشوْ کرد و گفت «وقتی که درخت بشکند و بیفتد و پیچک خشک شود چه می‌شود؟» میْوشوْ گفت «باز دای‌آن را می‌خندانی!» این حرف در دَم معنای کل واقعه را به سوزان فهماند، و او حیرت‌زده گفت «از این‌ها گذشته، در خنده‌ی دای‌آن یک دشنه هست.» و با احترام به سوی دای‌ـ یی‌ـ سان تعظیم کرد.

۳

آن‌چه در این نقل قول بیش از همه چشم‌گیر است تفاوت میان سوآل و جواب

است، چون تا آن جا که فهم عام یا منطق به ما اجازه‌ی دیدن می‌دهد، میان این قولِ استاد درباره‌ی بودن و نبودن و خنده‌ی او یا تکرار حرف استاد از سوی ئن‌گو، رابطه‌یی وجود ندارد. سوآل از بودن و نبودن یک سوآل فلسفی است که از تصورات انتزاعی بحث می‌کند. تمام اندیشه‌های ما از تضاد میان بودن و نبودن شروع می‌شود؛ بدون این تضاد هیچ استدلالی نمی‌شود کرد، و بنا بر این این سوآل یک سوآل بنیادی است: «وقتی که مفهوم بودن و نبودن زدوده شود چه به سر نظام اندیشه‌ی ما خواهد آمد؟» وقتی درخت بخشکد، طبعاً پیچک هم می‌خشکد. بودن فقط با نبودن ممکن است، و برعکس. این جهان جزئی‌ها فقط موقعی قابل درک است که ما تضاد بنیادیِ بودن و نبودن را بشناسیم. وقتی که دیگر چیزی نباشد ما کجا خواهیم بود؟ یک هیچیِ مطلق؟ این را هم نمی‌شود تصور کرد. آیا اصلاً حرف زدن از تضاد خطا نیست؟ اما این روبه‌روی ما است؛ ما نمی‌توانیم از این جهان زاد و مرگ خلاص شویم،— جهانی که در حالت کنونیش برای سرشت اخلاقی و روحی ما کاملاً ارضا کننده نیست. ما همیشه مایلیم به آن سوی این تضاد برویم، تضادی که کمابیش غایی به نظر نمی‌رسد؛ به چیزی بالاتر و عمیق‌تر اشاره می‌کند، چیزی که می‌خواهیم آن را محکم در چنگ بگیریم. باید از مشروط[5] یا مقید کردن دوسویه‌ی اضداد فراتر رفت. اما چه‌گونه؟ این در حقیقت سوآلی است که سوزان کرد.

تا زمانی که ما با مشروط کردن دوسویه‌ی اضداد می‌مانیم، یعنی در جهان اضداد، هرگز احساس کامل بودن نمی‌کنیم؛ ما همیشه دستخوش یک احساس ناآرامی هستیم. سوزان باید عمیقاً از سوآل بودن و نبودن، زاد و مرگ، یا مثل یک مسیحی بگوییم، از مشکل بقا برانگیخته شده باشد. وقتی که شنید دای‌آنِ

دای-یی-سان در این باره آن جمله راگفت، فکر کرد که استادی این‌جا هست که می‌تواند این معما را حل کرده به او آرامش روحی بدهد. لِک و پِک‌اش را فروخت و راه دور و دراز دای-یی-سان را پیش گرفت. چون استاد را دید که دیوار می‌چید، شتابان به او نزدیک شد و از او خواست که این موضوع را برایش روشن کند: « **هنگامی که جهان و هر چه در او هست در پایان کَلْپَه‌ی**[۶] **کنونی به خاکستر بدل شود چه به سرِ ما و روان‌های انسانی ما و بقای آن‌ها خواهد آمد؟** »

این سوآل هم متافیزیکی است و هم دینی. دینی است تا زمانی که سعی نکند معنای آن را در طول یک خط صرفاً عقلی توسعه دهد؛ متافیزیکی است اگر رویکردش از راه مفاهیم انتزاعی باشد. این یک سیمای خاص آیین بودای ذِن است. می‌توانیم این را نوعی فلسفه‌ی عملی بدانیم، و این عملی بودن به خوبی در خنده‌ی دای‌آن ِ دای-یی سان، که پاسخی بود به سوآل سوزان، مجسم شده است. سوزان جانی متافیزیکی داشت آن قدر که به یک چنین انتزاعِ بودن و نبودن رو آورد، حال آن‌که عمل‌اندیشی او در تبدیل این انتزاع به رابطه‌ی میان اشیای مجسمی مثل پیچک و درخت کاج نشان داده می‌شود. حتا این جانِ عملیِ سوزان با فراعملی بودنِ دای‌آن هم تماماً به هم ریخت: یعنی با انداختن ناوه و خندیدن و شتابان به اتاق خود برگشتن. دای‌آن تماماً عمل بود حال آن‌که سوزان هم‌چنان در سطح نمادگرایی واژگانی بود؛ یعنی، او هنوز در سطح مفهومی بود که از خودِ حیات دور بود.

۴

تا زمانی که ما جانوران گروه‌زی و هم بر این اساس اجتماعی و عقلی هستیم، هر چیزی که تجربه می‌کنیم، خواه یک تصور باشد، خواه یک رویداد، یا یک احساس، مایلیم آن را با دیگران در میان بگذاریم، و این فقط از راه یک واسطه یا رسانه ممکن است. ما رسانه‌های گوناگون ارتباطی پدید آورده‌ایم و کسانی که می‌توانند آن‌ها را به دلخواه خود به فرمان داشته باشند رهبران بشریت‌اند، یعنی فیلسوفان، شاعران، هنرمندان از هر دستی، نویسندگان، خطیبان، دین‌شناسان و دیگران. اما این رسانه‌ها باید تأیید شود، یعنی، پشتوانه‌اش باید تجربه‌های واقعی شخصی باشد. رسانه‌ها، بدون چنین تجربه‌هایی فقط مفیدند و هرگز با نیروی حیاتی هم‌تپش نخواهند بود.

برخی رسانه‌ها نسبت به آن‌های دیگر جعل می‌شوند، چون تابع همه گونه شگردهایی هستند که استادانه شبیه‌سازی شده‌اند. زبان یک چنین رسانه‌یی است که به‌عمد یا به‌سهو خیلی ساده به تصویر کردنِ نادرستِ چیزها تن می‌دهد. بالاترین و بنیادی‌ترین تجربه‌ها به بهترین شکل بی کلمات بیان می‌شوند؛ روبه‌روی چنین تجربه‌هایی زبان‌مان بند می‌آید و تقریباً مات می‌مانیم.

نکته‌ی دیگر درباره‌ی ابزارهای ارتباطی این است که هر قدر رسانه‌یی شیوا باشد، باز در کسی که هرگز تجربه‌یی تا حدی مشابه‌ی آن نوع، یا از نظر شدت ضعیف‌تر از آن، نداشته اثر مطلوب را نخواهد داشت. آن فصاحت یا شیوایی مثل مرواریدی است که جلو خوک بیاندازند، کار عبثی است. از سوی دیگر، اگر دو نفر تجربه‌یی با خمیره‌ی یکسان داشته باشند، بلند کردن یک

انگشت، کلّ آن مکانیسم روحی را به ارتعاش درمی‌آورد، و هر یک می‌تواند اندیشه‌ی درونی آن دیگری را بخواند.

استاد ذِن در استفاده از رسانه کارکُشته است؛ این رسانه خواه لفظی باشد و خواه عملی، مستقیماً به تجربه‌ی ذِن او اشاره می‌کند و پرسنده، اگر «رسیده» باشد، در دَم با آن به نیت استاد پی می‌برد. رسانه‌یی از این نوع، «بی‌واسطه» و «در دَم» عمل می‌کند، گویی که خودِ آن تجربه است، مثل موقعی که عمقی به عمقی ندا دهد. این عمل کردن مستقیم شبیه است به یک آینه‌ی صیقل‌خورده‌ی براق که یک آینه‌ی صیقل‌خورده‌ی براق دیگر را که روبه‌روی آن نهاده‌اند و چیزی هم میان‌شان حائل نیست منعکس می‌کند.

۵

اما دای‌آن و سوزان. سوزان هنوز زندانیِ کلمات و مفاهیم بود، و قابل آن نبود که واقعیت را به طور دست اول دریابد. دانش پُر است از تصوراتِ بودن و نبودن، درختان و پیچک‌ها، زاد و مرگ، مطلق و مقید، علت و معلول، کَرْمَه و نیروانه؛ او فهم مستقیم و بی‌واسطه‌یی از واقعیت ندارد؛ و این به راستی دلیلِ آمدن‌اش پس از آن سفر دور و دراز چند هزار لی‌یی‌اش، نزد بنّای تفننی بود. استادِ بنّا به راستی، به تمام معنا، استاد بود. او هرگز با منطقی‌یی، که گرفتار پیچکِ دورِ مشکلِ بودن و نبودن بود، محاجّه نمی‌کرد. درباره‌ی مطلق حرف نمی‌زد؛ هرگز به دیالکتیک تناقض رو نمی‌آورد؛ هرگز به یک فرض بنیادیِ پشتِ اضدادِ بودن و نبودن ارجاع نمی‌داد. کاری که او می‌کرد فقط انداختن ناوه، خندیدن از ته دل، و شتابان به زاویه‌ی خود رفتن بود.

حالا بیایید بپرسیم که آیا چیز خاصی در سوآل سوزان بود؟ ما همیشه نگران فروپاشیِ چیزهایی هستیم که می‌بینیم، خصوصاً تجزیه‌ی این وجود جسمانی، و زندگی آینده‌ی‌مان، خود اگر چنین زندگی‌یی وجود داشته باشد. به نظر می‌رسد که یک چنین احساسی در ما طبیعی باشد. اگر این طور باشد، چرا باید استاد ذِن را به خنده بیاندازد؟ صرف خندیدنِ بس نبود، که ابزار کارش را انداخت و دست از دیوارکشی کشید و به خلوت آرام خود رفت. آیا مقصودش از این کار این بود که خیلی بهتر است چیزی نپرسیم، از زندگی همان طور که می‌گذرد لذت ببریم، چیزها را چنان که به ما نمودار می‌شوند بپذیریم، بخندیم موقعی که چیزهای خنده‌دار می‌بینیم، گریه کنیم موقعی که رویدادها ما را به گریه می‌اندازند، خلاصه همه چیز را بپذیریم و شاد باشیم؟ یا مقصودش این بود که جهان پایان می‌یابد، و او می‌خواست از پایان یافتن آن لذت ببرد؟ آیا قصدش این بود که چنین چیزی به اسم پایان یافتنِ چیزی وجود ندارد؟ــ یعنی چیزها چنان که هستند جاودانه‌اند؛ جهان نسبیت، نمود محض استــ و بنا بر این، در واقعیت، شکستن و افتادن و پژمردنی وجود ندارد، و به این ترتیب راه را بر تمام گمانه‌زنی‌های مفهومی که مبتنی بر مفهوم نسبیت و نمود بود می‌بندد؟ یا به حماقت پرسنده خندید، که نشان می‌داد پرسنده در فهمِ کار و اثر چیزی در خود کاملاً جدا از ــ یا بهتر بگوییم همراه باــ دل‌بستگی عمیق‌اش به شکستن درخت و خشکیدن پیچک ناکام شده بود؟ شاید بتوان یک چنین تنوع معنا را در رفتار دای‌آن خواند. اما آن‌چه این جا از دیدگاه ذِن خواسته می‌شود همان تجربه کردن خودِ معنا است و واگذاشتن تعبیر عقلی آن است به رشد بعدی آگاهی شما از ذِن، که به ناگزیر از این تجربه برمی‌خیزد.

به هر حال، سوزان نتوانست خنده‌ی دای‌آن را بفهمد یا چنان که ما می‌گوییم، نتوانست اندیشه‌یی را که پشت آن یا در آن بود بگیرد. او بعداً به دیدن « اژدهای یک چشم »، یعنی میوْشوْ رفت، به این امید که درباره‌ی کل آن موقعیت، که او خود را بیش از پیش گرفتار آن می‌دید، روشن شود. اما میوْشوْ هیچ تبیین عقلی قابل‌قبولی که یک پژوهنده‌ی فلسفی را قانع کند به او نداد؛ فقط یادآور شد که این سوآل سوزان خنده‌ی مجدد دای‌آن پایان خواهد گرفت. این واقعاً تأیید معمایی سلف او بود، اما این آن قدر معجزه‌آسا است که به سوزان کمک می‌کند که در معنای معمای دای‌آن فرو رود. حالا دیگر تمام‌اش روشن شده بود، و فقط می‌بایست قدم آخر را بردارد، و آن این بود که رو به سوی جایی که دای‌آن بود با احترام تعظیم کند و سپاس قلبی خود را نشان دهد.

۶

در تمام مسیر این حکایت، نه هیچ بحث متافیزیکی از هیچ نوع وجود دارد، و نه هیچ اعمال مذهبی مثل اعتراف، توبه، یا ریاضت وجود دارد؛ و نیز نه اشاره‌یی به گناه و خدا و نماز و دعا هست، و نه به سوختن در یک نار ابدی، و نه استغفار. با یک نوع پژوهش فلسفی درباره‌ی بودن و نبودن، که شبیه پیچک دور درخت است، شروع می‌کند؛ اما راه‌حل ارائه‌شده ابداً در راستای خط پیشنهادی سوآل نیست، که مطلقاً ورای چیزی است که مردم معمولی‌اندیش در چنین موقعیت‌هایی انتظار دارند. در کل تاریخ اندیشه‌ی انسانی چیزی نیست که واقعاً همانند این کارِ فوق‌العاده‌ی ذِن باشد. و چیزی که هنوز غیرعادی‌تر و

غیرقابل فهم‌تر است این حقیقت است که سوزان ـ پرسنده سرانجام به معنای رفتار عجیب و غریب استاد پی‌می‌برد، که همین آشکارا گرفتاری‌های تضاد بودن و نبودن را حل می‌کند.

۷

تجربه‌ی رین‌زایی (لین ـ جی) چیزی شبیه این واقعه‌ی ذِن است که حکایت‌اش را من در جُستارهایی در آیین بودای ذِن آورده‌ام و آن را این‌جا نقل می‌کنم:[۷]

رین‌زایی (ف. ۸٦٧) شاگرد ئوْباکوُ و بنیادگذار مکتب رین‌زایی بود. تجربه‌ی ذِن او چند سیمای جالب را نشان می‌دهد که شاید بتوان آن را در آن روزها که نظام کوْان ـ تربیت ذِن هنوز رسم نبود، به شکلی نوعاً درست‌پندار (ارتدوکس) به شمار آورد. او چند سال شاگرد ئوْباکوُ بود و از او ذِن آموخت. روزی سر ـ رهبانان از او پرسید:

«چند وقت است که این‌جایی؟»

«سه سال، آقا.»

«تا حالا خدمت استاد رفته‌ای؟»

«نه، آقا.»

«چرا نرفته‌ای؟»

«چون نمی‌دانم چه چیزی از ایشان بپرسم.»

بعد سر ـ رهبانان به رین‌زایی گفت: «برو خدمت استاد و از ایشان بپرس: «اصل ـ آیین بودا چیست؟»

رین‌زایی استاد را دید و همان طور که سْرهرو به او گفته بود پـرسید « اصل آیین بودا چیست؟ » هنوز حرف‌اش تمام نشده بود که ئوْباکوُ چند ضربه به او زد.

سْرهرو که او را دید از پیش استاد برمی‌گردد، از نـتیجه‌ی گـفت‌وگو پرسید. رین‌زایی با اندوه گفت « همان طور که شما گفته بودید پرسیدم و او چند بار مرا زد. » آن رهرو به او گفت دلسرد نشو و بـاز بـرو پـیش اسـتاد. رین‌زایی سه بار پیش ئوْباکوُ رفت و هر بار هم کتک خورد. بیچاره رین‌زایی که سرِ عقل نیامد.

بالاخره رین‌زایی فکر کرد بهتر است که پیش اسـتاد دیگـری بـرود و سْرهرو هم موافقت کرد. استاد راهنمایش کرد که برود پیش دای‌گوُ. وقتی رین‌زایی پیش دای‌گوُ رفت استاد از او پرسید « از کجا می‌آیی؟ »

« از پیش ئوْباکوُ. »

« چه تعلیمی به تو داد؟ »

« سه بار از اصل فرجامین آیین بودا پرسیدم و هر سه بار بی آن که چیزی یادم بدهد کتکم زد. امیدوارم شما به من بگویید گناهم چه بود. »

دای‌گوُ گفت « هیچ کس نمی‌توانست خوش‌قلب‌تر از آن استاد پیر باشد، و تو هنوز می‌خواهی بدانی که کجا خطا کرده‌ای. »

رین‌زایی که به این ترتیب مورد شماتت قرار گرفت چشم‌اش به معنای رفتار به‌ظاهر نامهربان ئوْباکوُ باز شد. با حیرت گفت: « از این گذشته، چندان چیزی در آیین بودای ئوْباکوُ نیست! »

دای‌گوُ فوراً آستین رین‌زایی را گـرفت و گـفت: « هـمین حـالا گـفتی

نتوانستی بفهمی و حال می‌گویی که چندان چیزی در آیین بودای ئُوْباکُوْ نیست. منظورت از این حرف چیست؟»

رین‌زایی بدون آن که چیزی بگوید سه بار با مشتش آهسته به پهلوی دای‌گُوْ زد. دای‌گُوْ آستین‌اش را رها کرد و گفت «آموزگارت ئوْباکُوْ است؛ هیچ میلی به کارت ندارم.»

رین‌زایی برگشت پیش ئوْباکُوْ، که از او پرسید: «چه طور شد که به این زودی برگشتی؟»

«چون مهربانی تو زیادی مادربزرگانه است!» ئوْباکُوْ گفت «اگر آن دای‌گُوْ را ببینم بیست ضربه به‌اش می‌زنم.»

رین‌زایی گفت «منتظرش نباش، بگیر که آمد!» و با این حرف یک کشیده‌ی دوستانه به استاد پیر زد.

استاد پیر از ته دل خندید.

۸

در حکایت رین‌زایی، جواب نه به شکل خنده بل‌که به یک شیوه‌ی ممنوع‌تری داده شد، چون استاد ضربه‌های زیادی به او زده بود. اما در حقیقت، خواه ضربه باشد و خواه خنده، خواه لگد و خواه سیلی، تا زمانی که مستقیماً از یک تجربه‌ی استاد می‌آیند چندان فرقی با هم ندارند. رین‌زایی که از کار ئوْباکُوْ سر در نیاورده بود برای روشن شدن می‌بایست نزد دای‌گُوْ برود. و روشن شدن به شکل یک تعبیر خوش‌خویانه آمد: «ئوْباکُوْ به‌راستی مادربزرگانه بود!» ضربه زدن سخت، رفتاری مهرآمیز بود که دل خسته‌ی رین‌زایی را بیدار کند.

از این نقل‌ها می‌توان به آسانی دید که ذِن چه تجربه‌ی قابل توجهی است. آیا فلسفه است؟ یا دین است؟ از این‌ها گذشته، چه جور تربیت روحی است؟ تجربه‌ی ذِن تجربه‌یی است که مطلقاً در کل تاریخ فرهنگ بشری یکّه است.

برای روشن‌تر کردن این نکته یک واقعه‌ی دیگر ذِن را در زمینه‌ی تضاد بودن و نبودن می‌آورم.

بعدها میان ئن‌گو و دای‌ئه، از عهد سلسله‌ی سونگ (۹۶۰-۱۲۷۹) همان مشکل پیدا شد. ئن‌گو از مریدش دای‌ئه خواست درباره‌ی سخن پیش‌گفته‌ی درخت و پیچک نظر بدهد. تا دای‌ئه می‌آمد نظر بدهد استاد می‌دوید وسط حرف‌اش که «این نه، این نه.» شش ماهی گذشت. روزی دای‌ئه از ئن‌گو پرسید «می‌دانم وقتی که شما پیش استادتان، گوسو هوْیِن، بودید با همین مشکل نزد او رفتید. می‌خواهم بدانم گوسو چه جوابی داد.» ئن‌گو دست دست می‌کرد، و دای‌ئه اصرار که «شما سوآل‌تان را آن وقت در حضور یک جمع کردید، و من گمان نمی‌کنم اگر حالا جواب گوسو را به من بگویید ضرری به شما برسد.» ئن‌گو دیگر نتوانست او را از سر واکند، و گفت «وقتی که از استادم گوسو از سخنِ درباره‌ی مفهوم بودن و نبودن پرسیدم، جواب‌اش این بود که «هیچ پرده‌یی و هیچ نگاره‌یی نمی‌تواند حق‌اش را ادا کند!» وقتی که دوباره پرسیدم «موقعی که درخت ناگهان بشکند و پیچک خشک شود چه پیش می‌آید؟» گوسو گفت «تو گرفتار دام خودتی!» این تکرار ئن‌گو در دَم کل راز را پیش جان شاگردش آشکار کرد، چون دای‌ئه دیگر تمام آن را فهمیده بود، و این حقیقت سبب شد که ئن‌گو بگوید «حالا دیدی که من هیچ وقت فریب‌ات نداده‌ام.»

۹

این سخن که [این جهان اضدادیِ] بودن و نبودن شبیه پیچکی است که به درخت پیچیده»، در واقع وصف خوبی از اوضاع پیرامون ما است. اگر از نظر عقلی نگاه کنیم، از این فراتر نمی‌توان رفت. فیلسوفان سعی می‌کنند که تناقض بنیادیِ نهفته در بُن این حیات را منطقانه قابل درک کنند و به درجات مختلف هم موفق می‌شوند، فقط مشروط به آن که آن‌هایی که به دنبال‌شان می‌آیند جای‌شان را بگیرند. آنان شاید روزی یک منطق یا دیالکتیک کامل را توسعه دهند که آخرین حرف تعقل ما باشد. اما مردمی که توانایی عقلی‌شان مثل فیلسوف‌های حرفه‌یی نیست، بله، حتا خود آن فیلسوف‌ها به مثابه‌ی انسان‌هایی آراسته به احساس‌هایی برای بنیادی‌ترین تجربه، اشتیاقِ سیری‌ناپذیری برای آسایش روحی دارند که این شاید لزوماً تن به رفتار منطقی ندهد. به بیان دیگر، نمی‌توانیم چشم به راه یک نظام کامل اندیشه باشیم که به قانع‌کننده‌ترین شکلی تمام اسرار حیات و جهان را حل کند؛ ما بی‌صبرانه آرزومند چیزی هستیم که سودمندی‌اش عملی‌تر و بی‌واسطه‌تر باشد. دین از ایمان می‌گوید، می‌آموزد که خدا، به‌رغم تمام دشواری‌های عقلی، به شکلی از ما مراقبت می‌کند. اضدادِ بودن و نبودن را همان طور که هستند به حال خود رها کنید؛ چون آن‌چه ورای ادراک عقلی ما است شاید بهتر باشد که در دست‌های خدا بماند. این ایمان که اشیا همه، کمابیش، از خداوند خشنودند، و ما هستی‌مان را در او داریم، ما را از شک‌ها و نگرانی‌ها می‌رهاند.

اما راه رستگاری ذِن، راه دین نیست؛ ذِن برای آزاد بودن از شک‌ها و نگرانی‌ها به نوعی تجربه‌ی درونی فرامی‌خواند نه به قبول چشم‌بسته‌ی جزم‌ها.

ذِن از ما انتظار دارد که در خودمان تجربه کنیم که چنینی اشیا، تضاد بودن و نبودن، ورای فهم نقاشی عقلی یا ترسیم دیالکتیکی است، و این که هیچ تعداد از کلمات نمی‌توانند در وصف آن، یعنی، در استدلال ِ بر سر چند و چون حیات و جهان، موفق باشند. این شاید به نظر منفی برسد و شاید کاربرد مثبتی در زندگی روحی ما نداشته باشد. اما موقعی که سعی می‌کنیم از چیزهای ورای خردورزی بگوییم دردسر واقعی ما شروع می‌شود به این معنی که ما همیشه از خود خردورزی شروع می‌کنیم، هر چند که شاید این طبیعی و ناگزیر باشد؛ بنا بر این، وقتی که از تجربه‌ی ذِن و چنین چیزها حرف می‌زنیم این‌ها خالی به نظر می‌رسند گویی که هیچ ارزش مثبتی نداشتند. اما ذِن پیشنهاد می‌کند که ما کار را کاملاً وارونه کنیم و پایگاه‌مان را اول از خود تجربه‌ی ذِن شروع کنیم و بعد از دیدگاه خود ِ این تجربه به مشاهده‌ی اشیا، یعنی جهان بودن و نبودن، بپردازیم. این آن چیزی است که شاید بتوان آن را دیدگاه مطلق نامید. به این ترتیب، نظم متعارف اشیا وارونه می‌شود: آن‌چه مثبت بود منفی می‌شود، و آن‌چه منفی بود مثبت می‌شود. « تهیّت »، واقعیت است و « واقعیت »، تهیّت است. گل سرخ دیگر سرخ نیست، و برگ‌های بید دیگر سبز نیستند. ما دیگر بازیچه‌ی کَرمَه،[8] بازیچه‌ی « علت و معلول »، بازیچه‌ی زاد و مرگ نیستیم؛ ارزش‌های جهان متغیر دیگر ارزش‌های پاینده نیستند؛ آن‌چه را که دیدگاه این‌جهانی ِ خوب یا بد می‌دانیم نه خوب است و نه بد، چون که فقط ارزش نسبی دارد. منطقاً هم تضاد ِ بودن و نبودن فقط برای دانش نسبی ما و برای فهم نظری ما خوب است. پس از تجربه‌ی ذِن، اشیا کاملاً به شکل نوی نظم می‌گیرند، یک تغییر کامل انجام می‌گیرد و حاصل کار، تفکر و نظاره کردن ِ

کلی در یک جهان نسبی ـ تغییرات و کثرات است. شاید بتوان این را به طریقی معنای «نه هیچ پرده‌یی، نه هیچ نگاره‌یی نمی‌تواند حق آن را ادا کند» دانست.

۱۰

آیا می‌توانیم بگوییم که ذِن نوعی نظاره‌ی عرفانی ـ به زندگی و جهان را تعلیم می‌دهد؟ پیش از این که به این سوآل جواب بدهیم، بگذارید نکته‌ی دیگری درباره ئن‌گو و گوسو بگویم، که سخت با مشکل بودن و نبودن سر و کار دارند.

وقتی که ئن‌گو از گوسو درباره‌ی شکستن ـ درخت و پژمردن پیچک پرسید، گوسو مؤکداً گفت «تو در دام خودت گرفتار شده‌ای». حقیقت این است که تجربه‌ی ذِن به تنهایی کافی نیست؛ اگر بناست این تجربه قابل انتقال باشد، هم به دیگران و هم به خود شخص، باید روشن و با آگاهی ذِن یا دیالکتیک ذِن پرورده شده باشد. به بیان دیگر، لازم است که این تجربه عقلانی شود، پس باید بیان روشنی پیدا کند. می‌خواهد خود را بیان کند، از خود آگاه باشد؛ و ذن برای این کار یک راه مخصوص به خود دارد، راهی کاملاً یکّه باز کرده است، که می‌توان گفت راهی است مطلقاً یکّه. جایی که هیچ پرده‌یی و ترسیمی نمی‌تواند یک جهان کامل تجربه‌ی ذِن را ترسیم کند، چه‌گونه می‌توان از بودن و نبودن، از درخت و پیچک، از زاد و مرگ، از اضداد، از ماندن در جهان و تعالی، از نابودی و ساختن، از شکستن و پژمردن و نیست شدن سخن گفت؟ همه‌ی این تصورات و مقولات، ابزارهای بسیاری‌اند که ما در این جهان کار و کردار برای آسایش خودمان ساخته‌ایم؛ اما اگر ندانیم که چه‌گونه به مقتضای حال از آن‌ها استفاده کنیم، به ضد ما

برمی‌گردند و ما را به دام می‌اندازند؛ یعنی ما اسیر و برده‌ی آن‌ها می‌شویم. اگر تجربه‌ی ذِن خوب روشن نباشد ابزار آسیب می‌شود. این تجربه، شمشیر دودَم است، مستلزم رفتار دقیق است و در این رفتار، ذِن سنت خود را دنبال می‌کند، سنتی که اول در فلسفه‌ی آیین بودای مهایانه پیدا شد و بعدها توانست با جریان روان‌شناسی چینی بجوشد.

۱۱

روشن نیست که آیا ذِن را می‌توان عرفان دانست یا نه. عرفان، آن‌گونه که در غرب فهمیده می‌شود، عموماً با یک ضد شروع می‌شود و با اتحاد، یعنی یکی‌شدن و یا همان شدن پایان می‌گیرد. اما در ذِن نه اضدادی هست، و نه یکی شدن یا اتحادی. اگر تضادی باشد، ذِن آن را همان طور که هست می‌پذیرد، و سعی نمی‌کند که آن را یگانه کند. ذِن به جای آن که با دوگرایی یا چندگرایی (یا، تکثرگرایی) شروع کند می‌خواهد که ما یک تجربه‌ی ذِن داشته باشیم، و او با این تجربه در یک جهانِ چینی پژوهش می‌کند. درست است که ذِن مصطلحات مهایانه را پذیرفته اما تمایل‌اش به این سو است که به اشیا و رویدادهای ملموس توجه کند. آن‌ها را به یکی بودن ــ که یک انتزاع است ــ کاهش نمی‌دهد. وقتی همه چیز به یکی بودن فرو کاسته شود آن وقت این سوآل مطرح می‌شود که این یک به چه چیز فروکاستنی است. اگر همه از خدا می‌آیند، در خدا زندگی می‌کنند، و به خدا بازمی‌گردند، ذِن می‌خواهد بداند که این خدا کجاست یا کجا زندگی می‌کند. اگر کل جهان، با تمام کثرت‌هایش مجذوب بَرَهْمَن[9] می‌شود، ذِن از ما می‌خواهد که جایِ بَرَهْمَن را مشخص

کنیم. اگر روح پس از تن باقی می‌ماند، ذِن می‌خواهد که شما جای روح را مشخص کنید و آن را پیش روی ما بگذارید.

از استادی پرسیدند که پس از مرگ‌اش او را کجا باید جست، گفت «چون در بیابان بر پشت من بنشینید، اندام‌های‌ام یک‌راست به آسمان اشاره می‌کنند!» روزی از استاد دیگری درباره‌ی تغییرناپذیری نیروانه پرسیدند، گفت «برگ‌های فروریخته‌ی رود روان را دنبال می‌کنند در حالی که ماه پاییزی بر فراز قله‌ی تنها بالا می‌آید.» استاد دیگری ظاهراً به قصد وعظ به کرسی نشست، اما هنوز ننشسته بود که ختم موعظه را اعلام کرده خداحافظی کرد. مدتی بعد گفت «اگر کسی هست که هنوز نفهمیده، بیاید بیرون» رهروی به طرف استاد رفت و تعظیم کرد، و استاد در حالی که صدایش را بلند می‌کرد، گفت «چه دردناک است!» رهرو ایستاد و می‌خواست سوآلی مطرح کند، که استاد داد زد «هو!» و بیرون‌اش کرد. روزی رهرو دیگری نزدیک شد و گفت «شگفت‌انگیزترین کلمه (که برترین حقیقت را بیان می‌کند) کدام است؟» استاد فقط گفت «چه می‌گویی؟». با بررسی دقیق تمام این موندوْها، کجا می‌شود نشانه‌های عرفان را در ذن پیدا کرد؟ این استادان به نیستی یا استغراق خود در یک مطلق، یا ریختن جهان در قالب اعماق نیروانه اشاره نمی‌کنند.

۱۲

عارفان، عموماً در این صفت خدا توافق دارند: «خدا «شناسه»ی | یا، موضوعِ | فهم انسان نیست. او کاملاً فراسوی شناخت است، و انسان هر چه از او بگوید نادرست است. اکهارت در موعظه‌یی می‌گوید «آرام باشید؛ و در

باب خدا (یعنی، الوهیت) یاوه نگویید، زیرا که هر چه شما در کلمات از او بگویید دروغ است و گناه است.» «اگر من بگویم خدا خوب است، این درست نیست؛ زیرا که آن‌چه خوب است می‌تواند خوب‌تر شود، و آن‌چه می‌تواند خوب‌تر شود می‌تواند خوب‌ترین شود. حالا این سه چیز (خوب، خوب‌تر، خوب‌ترین) از خدا دورند، چون او برتر از همه است.»، یعنی، برتر از همه‌ی این گونه تمایزات. پس هیچ کلمه‌یی که از تمایزات یا صفات می‌گوید نمی‌توان از الوهیت سخن بگوید. نام‌های مطلوب اکهارت این‌ها هستند: «الوهیتِ بی‌کلام»؛ «هیچِ بی‌نام»؛ «الوهیت عریان»؛ «آسایشِ بی‌جنبش»؛ «بیابان ساکت که کسی در آن خانه ندارد.»[۱۰]

شخص هر اندازه که عرفانی باشد نمی‌تواند از کاربرد اصطلاح «خدا» یا «الوهیت» یا یک مفهوم مشابه همتراز با آن خودداری کند. اما در مورد ذِن چنین نیست. ذِن از اصطلاحات انتزاعی می‌پرهیزد، و این کار ضرورتاً حساب‌شده صورت نمی‌گیرد بل‌که اجتناب‌ناپذیر است. وقتی درباره‌ی چنین اصطلاحاتی سوآل کرده می‌شود، استاد ذِن آن را دور می‌ریزد، به پرسنده می‌فهماند که این‌ها هیچ تأثیر مستقیمی در زندگی ندارند. زوُئیگان شیگِن از گان‌تو (۸۲۹-۸۸۷) پرسید، «خردِ جاودانه‌ی آغازین چیست؟»

گان‌تو: «جنبنده!»

زوئیگان: «وقتی جنبنده است درباره‌اش چه می‌توان گفت؟»

گانتو: «دیگر خرد جاودانه‌ی آغازین نیست.»

زوئیگان مدتی به فکر فرو رفت. گان‌تو به دنبال‌اش گفت، «وقتی که تصدیق می‌کنی هنوز در جهان حسی؛ وقتی که نمی‌کنی، در اقیانوسِ زاد و مرگ فرو می‌روی!»

گان‌تو نه می‌خواهد ببیند شاگردش با خرد جاودانه‌ی آغازین مانده و نه می‌خواهد که او از دیدنِ آن محروم بماند. می‌داند که ذِن نه اثبات است و نه نفی، و می‌داند که ذِن چنینیِ چیزها است. نه استادان ذِن عارف‌اند و نه فلسفه‌ی آنان عرفان است.[۱۱]

۱۳

در این زمینه، پاسخ کاسان بامعنا است. او به سوآلات گوناگونی که از او درباره‌ی بودا، دل، و حقیقت کرده‌اند به یک شکل جواب داده است.

کاسان (ف. ۹۶۰) عادت داشت این عبارت از کتاب سۆجۆ را به نام گنج مقدس (هۆزۆرون) نقل کند که می‌گوید: « علم و سلوک را [مرتبه‌ی] شنیدن خوانند؛ نه‌ـعلم [مرتبه‌ی] تقرب است؛ و آن‌گاه که از این دو [مرتبه] بگذریم به [مرتبه‌ی] حقیقت می‌رسیم. »

رهروی نزدیک شد و پرسید « مرتبه‌ی حقیقت چیست؟ »

استاد گفت « بلدم چه جوری طبل بزنم. »

روزی رهروی دیگر پرسید « نخستین اصل چیست؟ »

« بلدم چه جوری طبل بزنم. »

باز روز دیگری رهرو دیگری پرسید: « من از «دل، بودا است.» نمی‌پرسم، بل‌که می‌خواهم بدانم که مقصود از « نه دل، نه بودا » چیست. » جواب استاد همان بود که پیش از این شنیدیم: « بلدم چه جوری طبل بزنم. »

روز دیگری رهروی پرسید « اگر مردی بیاید که بالاترین یافت را داشته باشد با او چه رفتاری خواهی کرد؟ » باز استاد دست از آن جواب دلخواه‌اش نکشید و گفت: « بلدم چه جوری طبل بزنم. »

کاسان احتمالاً روزی رهرو طبال بود، و احتمالاً نه فقط می‌گفت « بلدم چه جوری طبل بزنم. » بل‌که عملاً هم در تمام مدت طبل می‌زد: « دو- کو- دونگ، دو- کو- دونگ! »

وقتی شما می‌گویید « این » یا «آن»، هر قدر هم که انتزاعی و کلی باشد، دارید « آن » یا « این »- جزیی را از کثرت‌ها جدا و منفرد می‌کنید، و به این ترتیب آن را یکی از آن‌ها می‌کنید. چون تا موقعی که ما همین‌ایم که هستیم، (یعنی) فقط « آن‌ها » یا « این‌ها »، کاری از دست‌مان ساخته نیست. تنها راه گریز از این پسرفت- بی‌انتها این است که عملاً طبل بزنیم، یا با کاسه‌ی برنج برقصیم یا با صدای بلند بخوانیم « لا- لا- لا! »

۱۴

زن رهروی به نام ریوتِتسُوما[۱۲] به دیدن ایسان (ف. ۸۵۳)، استاد- پیش‌کسوت رفت. (عقیده بر این است که « ایسان » نام پس از مرگ رِی‌یو[۱۳] است که بنیادگذار یک زیرفرقه‌ی چینی- ذِن در دای- یی- سان یا ایسان است.) استاد چون او را دید که نزدیک می‌شود، گفت «ماده‌گاو- پیر، آمده‌ای؟» مثل این است که بگوییم « خانم مسنی مثل شما بهتر است که با خیال راحت بماند منزل و از این روزهای بلند بهاری لذت ببرد. چی شما را بر آن داشته که کلبه‌ی آرام‌تان را رها کنید؟ یک تزلزل تماماً نالازم! » اما زن رهرو گفت « فردا می‌خواهند در تای‌سان یک آیین دینی برگزار کنند؛ فکر می‌کنم که شما در آن شرکت خواهید کرد. » این فقط یک حکایت است، زیرا که تای‌سان در شمال است و هزاران لی با ایسان، که در شمال چین است، فاصله دارد. بنا بر این

زن رهرو چه طور از آن واقعه خبر داشت و ایسان چه طور می‌توانست به یک چنین مسافتی پرواز کند؟ گویا مقصود زن رهرو این بود که خودش می‌خواست در مراسم حاضر باشد حتا در آن طرف قاره‌ی بزرگ و آمدن او به این‌جا هیچ بود. او، هر قدر که پیر و سست‌اندیشه باشد، باز بانوی خودش است، همان طور که خورشید در سپیده‌دم در شرق بالا می‌آید یا همان طور که گربه در باغ می‌جهد که پروانه بگیرد. آیا تو نیز می‌توانی چنین معجزه‌یی بکنی؟ اما ایسان برای بیان استادیش راهی خاص خود داشت. روی زمین دراز کشید. مقصودش از این کار چه بود؟ آیا یک چرت آرام را به یک چنین سفر دور و دراز ترجیح می‌داد؟ آیا منظورش این بود که آرام دراز کشیدن همان قدر معجزه‌ی بزرگی است که به کارهای عملی زندگی پرداختن. آیا منظورش این بود که مطلق در دراز کشیدن و نیز در ایستادن و دست به کاری زدن فعال است؟ واکنش زن رهرو به این چه بود؟ او بدون این که چیزی بگوید یا کاری بکند فقط ایسان را تنها گذاشت و به طرف خلوت‌گاه‌اش رفت.

معنای تمام این ماجرا چیست؟ احتمالاً من خیلی از اندیشه‌ی ذِنْ‌مانند را در آن دیده‌ام. به جای آن، شاید بتوان آن را فقط قسمتی از زندگی روزمره دانست. میهمانی آمد؛ خوشامدش گفتند، و آن دو ــ میهمان و میزبان ــ از هر دری حرف‌های خوشایندی زدند، که یکی از آن حرف‌ها سور بزرگی است که در فلان دیر می‌دهند. استاد پیر از این دیدار لذت برد، اما چون خسته شده بود خواب‌اش برد، و میهمان بدون رعایت آداب دیگری رفت ــ این آن چیزی است که میان دو دوست قدیمی اتفاق افتاد. وقتی ماجرا تمام شد، ما خاطره‌ی خوشی از دوستی داریم، و ماجرا به خیر و خوشی تمام شد.

بیان کلی تری از این حکایت ایسان و ریوتِتْسوُما به دست می‌دهیم: ما در این جهان که پر از حوادث و وقایع است زاده می‌شویم، از میان آن‌ها می‌گذریم و تمام سعی‌مان را می‌کنیم، و وقت‌اش که برسد، با همه‌ی آن‌ها وداع می‌کنیم. اگر باید به پاک‌بوم رفت، خُب، خیر باشد؛ و اگر غیر این است، باز هم خیر باشد. ما از این نظر دربست تسلیم‌ایم، یا کاملاً فعالیم ــ همه‌ی این‌ها بستگی دارد به دیدگاهی که دوست داریم انتخاب کنیم. ذِن نه چیزی به جمع کل واقعیت اضافه کرده، و نه سر سوزنی از آن کم کرده است. ذِن بیش‌تر رآلیسم بنیادی است تا عرفان.

اما این‌جا باید یادآور شد که مقصود ذِن نادیده گرفتن اندیشه‌های اخلاقی و آرزوها و احساس‌هایی نیست که ارزش زندگی را روی زمین تعیین می‌کنند. ذِن اساساً به آن چیزی که بنیادی‌ترین و آغازین‌ترین است، و به چیزی که به زندگی‌های این‌جهانی ما مربوط می‌شود، علاقه دارد و آن را جایی می‌نشاند که به‌حق به آن تعلق دارد. فلسفه‌ی اخلاق، دین، علوم سیاسی، و سایر رشته‌های آگاهی انسانی، هر چیزی را که اختصاصاً به سپهرِ دوگانه گرای وجود تعلق دارد بررسی می‌کند، در حالی که هدف ذِن در چنگ گرفتنِ چیزی است که شالوده تمام فعالیت‌های پدیده‌شناختیِ دل است.

۱۵

روُدولف ئوتو، آن‌جا که به عرفان فیشته، همراه با عرفان اکهارت، اشاره می‌کند و آن را متفاوت از عرفان شَنْکَرَه می‌داند، می‌نویسد: «رابطه‌ی حقیقی مردی که رستگار شده است برای فیشته چنین است، چنان که برای اکهارت

چنین بود: دانستن این که او با یک، یک، [و] با حیات، زندگی است، نه متحد بل‌که مطلقاً یگانه، و در عین حال، ایستادن در این جهان کثرت و تقسیم، و نکوشیدن در انحلال آن، اما، نزد اکهارت، در آن دست یازیدن به درستکاری، و، نزد فیشته، در آن به کمال رساندن ِ کردار زنده‌ی فرهنگ اخلاقی، و بدین سان نزد هر دو آموزگار آوردن ِ بودن و حیات به همین جهان ِ نبودن و مرگ. او باید این کار را به طریقی بکند که تملک متعالی او خود همان سرچشمه‌ی قدرت و نیروی وادارنده‌ی ِ به فعالیت فرهنگی و اخلاقی باشد.»[۱۴]

می‌بینیم که حتا بنیاد فلسفه‌ی اکهارت و فیشته نیز بر دویی ِ بودن و نبودن، زندگی و مرگ، وحدت و کثرت نهاده شده است. درست است که گاهی به نظر می‌آید که از آن تضاد گذشته‌اند، اما چون اندیشه‌شان در درجه‌ی اول حول یک محور دوئیانه می‌گردد، باز پس از آن که دوری در میدان به اصطلاح عرفانی ِ یکسانی (یا، همانی) زدند همیشه به آن [تضاد] باز می‌گردند. از سوی دیگر، ذِن همیشه خود را در چنینی ِ چیزها نگه می‌دارد، که آن‌جا این جهان کثرت و تمیز در عین حال همان جهان ِ متعالی تهیّت (شوُنیّتا)، و ناتمیز (اَویکَلْپَه)[۱۵] است. بنا بر این، ذِن حسودانه سعی می‌کند که آگاهی ما را حفظ کند مبادا که به این سو یا آن سو متمایل شود. این یک توازن حساب‌شده نیست. ذِن شاید در ابتدای حیات‌اش چیزی از این نوع بوده، اما هدف تربیت‌اش فراتر رفتن از تمام چنین چیزهای تصنعی و واداشتن اصل ِ چنینی به مؤثر کردن فعالیت خاص آن است.

۱٦

روزی هوفوُکوُ (ف. ۹۲۸) و چوْکِی (۹۳۲-۸۵۳) در کوهستان قدم می‌زدند. هوفوُکوُ به کوه اشاره کرد و گفت « این‌جا را نگاه کن، دیگر چیزی جز خود قله‌ی مقدس نمانده! » چوْکِی پاسخ داد « بله، درست می‌گویید، اما افسوس! » ذِن بدش می‌آید که یک پای تجربه‌اش را کوتاه‌تر ببیند، چون که بی‌شک به یک آگاهی لنگِ ذِن ختم می‌شود. اشاره‌ی چوْکِی به این بود.

از هیاکوُجوْ (۸۱۴-۷۲۰) پرسیدند « عجیب‌ترین حقیقت جهان چیست؟ » گفت « من این‌جا تنهای تنها روی نوک قله‌ی دای‌یوُ نشسته‌ام. » رهرو به او تعظیم کرد، و هیاکوُجوْ او را زد. این زدن بامعنا است، روح ذِن را نشان می‌دهد، چون که ذِن استقلال و تسلط بر نفس و آزادی از هر شکلِ یک‌سویگی را که به معنی خودداری و مقید بودن است، طلب می‌کند.

روزی رهروی از باسو (ف. ۷۸۸) پرسید « اصل اول آیین بودا چیست؟ » او رهرو را زد و گفت « اگر این جور نمی‌زدمت، تمام عالم به من می‌خندیدند. » روز دیگری رهرو دیگری نزد او آمد و پرسید « غرض از آمدن بودی‌دَرْمَه از غرب چه بود؟ » باسو گفت نزدیک‌تر بیا تا بگویم. رهرو رفت جلو. باسو فرصت را غنیمت شمرد و کشیده‌یی به گوشش زد و گفت « حالا دیگر راز برملا شده. »

وقتی که از دیدگاه نسبت و دوگانه گرایی به این وقایع و حکایات ذِن نگاه کنیم به نظر بی‌معنا می‌آیند؛ اما وقتی که از درون به آن‌ها نگاه کنیم، گویی، پرسوناژ بزرگ، [یعنی] « ذِن »، که کلید تمام « اسرار » ی است که تاکنون نقل شده، ظاهر می‌شود. آن چه ذِن بیش از همه از آن بدش می‌آید واسطگی،

حساب‌گری، پُرسخنی، و سبک‌سنگین کردن فواید است. تا زمانی که ما ناظر، نظاره‌گر، منتقد، اندیشه‌ورز، واژه‌باره، دواَندیش یا یک‌اَندیش باشیم بی‌واسطگی ناممکن است. تمام این خطاها موقعی اصلاح می‌شوند و ذِن موقعی ظاهر می‌شود که ما این فهم عام کذایی یا دیدگاه منطقی‌مان را رها کرده یک واگشت کامل بکنیم، موقعی که یکراست در کارکردهای اشیا همان طور که پیش و پس ِ حواس ما حرکت می‌کنند فرو رویم. این تجربه فقط موقعی دست می‌دهد که ما بتوانیم هوشمندانه درباره‌ی آگاهی ذِن سخن بگوییم،ــ آگاهی‌یی که این حکایات یا گفت و گوها، که وقایع‌نامه‌ی ذِن را می‌سازند می‌دهند، از آن ساخته شده‌اند.

۱۷

بنا بر این، ذِن عرفان نیست، گرچه شاید چیزی در آن باشد که یادآور عرفان باشد. ذِن، جذبه یا استغراق، همان شدن، یا اتحاد نمی‌آموزد، زیرا که تمام این تصورات از یک مفهوم دواَندیشانه‌ی زندگی و جهان مشتق می‌شوند. در ذِن یک کل‌بودگی ِ اشیا هست، که از جدا شدن یا تجزیه شدن به هرگونه تقابل یا تضادی خودداری می‌کند. چنان که آن‌ها می‌گویند، به یک میله‌ی آهنی می‌ماند که سوراخی یا دسته‌یی ندارد که به این سو یا آن سو تاب داده شود. هیچ جور نمی‌شود آن را به دست گرفت؛ به بیان دیگر، آن را نمی‌توان تحت هیچ مقوله‌یی درآورد. به این ترتیب، باید گفت که ذِن در تاریخ فرهنگ ِ دینی و فلسفی ِ انسان رشته‌یی یکّه است.

ذِن غالباً از یک برق آذرخش حرف می‌زند چنان‌که گویی در پرداختن به

مشکل‌های بنیادی زندگی به یک کنش لحظه‌یی یا غریزی ارزش مـی‌دهد. وقتی که شخص از شما درباره‌ی بوداگی یا خداگی می‌پرسد، شما پرسنده را می‌زنید و می‌گویید «عجب رهرو کلّه‌پوکی!» میان پرسیدن و زدن فرصتی از دست نمی‌رود، و شما شاید فکر می‌کنید که این بی‌واسطگی است، کـه ذِن است. اما حقیقت خـیلی از ایـن دور است. ذِن کـاری بـه کـار سـرعت یـا بی‌واسطگی به معنای سریع بودن ندارد. برق آذرخش اشاره است به سرشت واسطه‌نشو ِ[یا، بی‌میانجی]ِ تجربه‌ی ذِن.

شاید بگویید که تجربه‌ی ذِن نوعی شهود[۱۶] است که این اساس عرفان است. اما در کاربرد اصطلاح «شهود» باید دقت کرد. اگر فرض کنیم که در این واژه یک ضد وجود دارد، از هر نوعی که باشد، ذِن این نوع شهود نیست، که شاید بتوان آن را ایستائیَش یا نظاره‌یی نامید. اگر تجربه‌ی ذِن یک کنش ِشهود باشد، باید از شکل ایستا متمایز باشد، که می‌توان آن را پویا (دینامیک) یا کنشی خواند. شاید حکایات ذِن که پس از این آورده می‌شود به شخص کمک کند که مقصود مرا از شهود پویا، که تجربه‌ی ذِن است، بفهمد.

۱۸

بنا بر این، این‌جا حکایت دیگری نقل می‌شود تا نشان دهیم که آگـاهی ذِن میل‌اش به چه سویی است. این‌ها را به طور گذرا از یک کتاب ذِن برداشته‌ایم که معروف است به انتقال چراغ (ژا.: کِی‌توکوُ دِنتوْ روکوُ؛ چی.: چینگ ـ ده چوُان ـ دِنگ لو).[۱۷] اگر از روی اندیشه و بدون جانبداری این وقایع را دنبال کنیم، شاید بتوانیم یک رشته‌ی نامریی را که از میان آن‌ها می‌گذرد لمس کنیم.

۱. روزی صاحب‌مقامی به دیدن گِن‌شا (۸۳۶-۹۰۸) رفت، که با یک ظرف شیرینی از او پذیرایی می‌کرد. مرد بلندپایه پرسید « می‌گویند که ما در حالی که داریم تمام وقت از آن استفاده می‌کنیم آن را نمی‌شناسیم. این « آن » چیست؟ » به نظر می‌آمد که گِن‌شا چندان توجهی به پرسنده ندارد، چون معصومانه یک تکه شیرینی برداشت و به آن صاحب‌مقام تعارف کرد. مرد صاحب‌مقام آن را خورد و سوآلش را تکرار کرد. استاد گفت « بفرمایید! هر روز از آن استفاده می‌کنند، و باز آن را نمی‌شناسند! »

۲. روزی چوْسا گفت تمام رهروان را در کشت‌زار جمع کنند. استاد گفت « شما همه در قدرت من سهیم‌اید. » رهروانی که داشتند کار می‌کردند گفتند « اگر این طور است، چرا ما همه باید در کشتزار کار کنیم؟ » چوْسا سرزنش‌شان کرد و گفت « اگر شما همه کار نمی‌کردید، چه طور می‌توانستیم هیزم برای آشپزخانه‌مان جمع کنیم. »

۳. روزی نان‌سایی به دیدن سِپّوْ (۸۲۲-۹۰۸) رفت. سِپّوْ او را به دیدن گِن‌شا فرستاد. گِن‌شا گفت « یک استاد کهن می‌گوید «از این موضوع فقط من خبر دارم. » شما چه می‌گویید؟ » نان‌سایی جواب داد: « شما می‌دانید که یکی هست که به دنبال شهرت نیست. » گن‌شا گفت « پس این‌همه سختی کشیدن‌تان به چه دردی می‌خورد؟ »

۴. رهروی از گن‌شا پرسید « خودِ من چیست؟ » گن‌شا گفت « می‌خواهی با خودت چه کار کنی؟ »

۵. رهروی نزد گن‌شا آمد و خواست بداند که او درباره‌ی اصل ذِن چه می‌گوید. گن‌شا گفت «شنوندگان من خیلی کم‌اند.» رهرو گفت «می‌خواهم مستقیماً از شما تعلیم بگیرم. » استاد فوراً گفت « مگر کری؟ »

۶. روزی سِپّو، با تمام رهروان در مزرعه کار می‌کرد، از قضا چشم‌اش به ماری افتاد. استاد که با یک چوب آن را بلند کرده بود با این حرف توجه همه را به آن جلب کرد که «ببینید، ببینید!» بعد با یک کارد آن را نصف کرد. گِن‌شا آمد جلو، و مار نصف‌شده را برداشت و پرت کرد پشت سر آن‌ها. بعد دنبال کارش را گرفت. انگار نه انگار که چیزی شده بود. همه غافل‌گیر شدند. سِپّو گفت «چه جَلد!»

۷. روزی گن‌شا رفت منبر، و مدتی ساکت نشست. بعد در آمد که «تمام مِهری را که من دارم بی چون و چرا به شما داده‌ام. می‌فهمید؟» رهروی دل به دریا زد و گفت «معنای سکوت کامل چیست؟» استاد گفت «حرف نزدن در خواب!» رهرو گفت: «استاد، لطفاً بفرمایید که سر و کار ما بیش از همه در ذِن با چیست.»

استاد: «خیالبافی نکردن!»

رهرو: «من شاید دارم خیالبافی می‌کنم، اما شما چی؟»

استاد: «چه طور می‌توانی تا این حد احمق باشی که ندانی چی به چیه؟»

۱۹

هر خواننده‌یی که در حکایاتی که در این فصل نقل شده دقیق شود خواهد دید که در ذِن چیزی هست که هرگز در جای دیگری از تاریخ اندیشه و فرهنگ انسان با آن روبه‌رو نشده است. مسلماً با خردگرایی کافی شروع می‌کند چون، همان طور که دیده‌ایم، از چنین مفاهیم دینی ـ فلسفی مثل بودن و نبودن، صدق و کذب، بودا و نیروانه بحث می‌کند؛ اما موضوع بعد از این که شروع شد به

طور عجیبی به نامنتظرترین جهت راه کج می‌کند، و گاهی به چیزی که به نظر می‌رسد نمایشی خنده‌آور است یا حتا به دعوا ختم می‌شود. در واقع، تاریخ ذِن پر است از این گونه حکایات. کار کاملاً عبثی است اگر بخواهیم با معیار معمولیِ استدلال درباره‌ی آن‌ها قضاوت کنیم، چون آن معیار این‌جا کارایی ندارد. اما، شاید مردم کوته‌بین در آزمودن چیزی پافشاری کنند که این‌جا نباید آن را آزمود؛ تنگ‌نظرند و نمی‌توانند بفهمند که از دنیای آن‌ها هم پهناورتر دنیایی هست که فکرشان به آن قد نمی‌دهد. تنها همین حقیقت که ذِن از روزگار بودی‌درمه و ئنوْ (هوُیی-نِنگ) و رین‌زایی در خاور دور رونق گرفته، و باز آن استادان و پیروان‌شان، رهروان و دیگران، به گسترده‌تر شدن افق روحی و تقویت آرمان‌های انسانی یاری‌های بسیار کرده‌اند، کافی است که ارزش عملی و سودمندی تجربه‌ی ذِن را ثابت کند، از اعتبارش چیزی نمی‌گوییم.

این‌جا فقط این را می‌شود گفت که ذِن محصول کاملاً یکّه‌ی جان شرقی است، که تحت هیچ نامی تن به طبقه‌بندی نمی‌دهد ــ خواه [این طبقه‌بندی] فلسفه باشد، و خواه دین، و یا حتا بگو شکلی از عرفان، که در غرب عموماً از ذن چنین چیزی می‌فهمند. ذِن را باید از دیدگاهی که تاکنون در میان فیلسوفان غربی ناشناخته بوده است مطالعه و تحلیل کرد. این مطالعه هم در فلسفه و علم دین، و هم در روان‌شناسی و مطالعات وابسته به آن بار و بر پُر و پیمانی خواهد داد.

یادداشت‌ها

1. Dai-i-San

۲. منظور نوعی پیچک است که در ژاپن به فوُجی (fuji)، و در میان ما به نام فرانسوی گلیسین معروف است، و به انگلیسی ویستاریا (wistaria) خوانده می‌شود. م.

3. Sozan

۴. هر لی li در حدود دو و نیم میل است.

۵. conditioning

۶. kalpa دوران بسیار طولانی زمان.

7. *Essays in Zen Buddhism*, II (London: Luzac & Co., 1933), pp. 33-5.

8. karma

9. *Brahman*

10. Rufus Jones, *Studies in Mystical Religion* (London: Macmillan and Co., 1909), pp. 225-226.

۱۱. خواننده توجه دارد که سوزوکی با نمونه‌هایی که از اکهارت آورده، و چنان‌که پیش‌تر هم دیده‌ام، بیش‌تر مفهوم عرفان (mysticism) و عارف را در معنای مسیحی آن در نظر دارد. م.

12. Ryūtetsuma

13.Reiyū

14. *Mysticism, East and West*, Bertah L. Bracey and Richarda C. Payne, trans. (New York: The Macmillan Co., 1932), p. 230.

15. avikalpa

16. intuition

17. *Teitoku dentō roku / Ch'ing-te ch'üan-teng lu*

ناکامورا هاجیمه

سیماهای بنیادی اندیشه‌ی حقوقی، سیاسی و اقتصادی ژاپن

۱. مقدمه

نمی‌توان در اندیشه‌ی حقوقی و سیاسی و اقتصادی یک ملت به بحث پرداخت اما مفاهیم اصلی فلسفی آن‌ها را در نظر نگرفت.

باید به این سه مشخصه‌ی بزرگ و سایر عوامل فرعی به مثابه‌ی سیماهای اصلی شیوه‌های تفکر توجه کرد:

۱. قبولِ فعلیت: (الف) ادراک مطلق در جهان نمود؛ (ب) این‌جهانی بودن؛

(پ) قبول صفات طبیعی انسان؛ (ت) روح بردباری؛ (ث) لایه‌بندی فرهنگی؛ و (ج) ناتوانیِ روح نقد مستقیم.

۲. گرایش به تأکید یک شبکه‌ی اجتماعی خاص: (الف) تأکیدِ نسبت‌های انسانی؛ (ب) رابطه‌های انسانی که بیش از فرد اهمیت دارند؛ (پ) نظر مطلق درباره‌ی سازمان اجتماعی محدود؛ (ت) احترام به اخلاق خانواده؛ (ث) تأکیدِ نسبت‌های سلسله‌مراتبیِ پایگاه؛ (ج) برتری دولت؛ (چ) فرمان‌بُرداری مطلق از یک شخص خاص؛ (ح) امپراتورپرستی؛ (خ) منش بسته‌ی فرقه‌ها و محافل؛ (د) تأکید فعالیت در جامعه؛ (ذ) حساسیت به درون‌نگری اخلاقی؛ (ر) فقدان خودآگاهی در احترام دینی.

۳. گرایش‌های ناعقلانی: (الف) گرایش‌های نامنطقی؛ (ب) ناتوانی در توانشِ اندیشیدن از نظر نتایج منطقی؛ (پ) گرایش‌های شهودی و عاطفی؛ (ت) نبودِ توانش تشکیل تصورات پیچیده؛ (ث) علاقه به تصورات ساده و نمادین؛ (ج) ناتوانی در شناخت فرایندهای عینی.[۱]

با توجه به چنین اندیشه‌ی حقوقی، سیاسی و اقتصادی، که مسأله‌ی تحت بررسی است، خصوصاً اولین و دومینِ این دسته از دیدگاه‌های بنیادی از اهمیت خاصی برخوردار است.

۲. حرمت نهادن به سرشت انسان در جامعه

ژاپنی‌ها به طور کلّی مایل‌اند که مطلق را در جهان نمود یا در چیزی که عملی است جستجو کنند. در میان تمام طبایعی که معین و واقعی‌اند،

بی‌واسطه‌تر از همه به انسان همان طبیعت یا سرشت خود انسان است. بنا بر این، گرایش ژاپنی‌ها به این است که به تمایل طبیعی انسان حرمت والایی بگذارند. از این رو، می‌توانیم به تأکیدِ بر عشق به انسان‌ها اشاره کنیم که یکی از برجسته‌ترین سیماهای شیوه‌های سنتی تفکر ژاپنی است. این را شاید بتوان به عنوان دیدگاه طبیعت‌گرایانه‌ی حیات وصف کرد.[۲] این گرایش در میان شینْتوْیی‌ها پدیدار بوده است. حتا اندیشه‌های بودایی را با ارجاع تنگاتنگ به مسایل عشق می‌آموخته‌اند، و حتا عشق سکسی را با اصول دین ناسازگار نمی‌دانند. گرایش به تعظیم سرشت انسان راهِ عشق به انسان‌ها را در زندگی عملی باز می‌کند.

گرایش به سوی انسان‌دوستی[۳] در میان ژاپنی‌ها سنت بوده است. عشق به دیگران به شکل صافی‌اش «نیکخواهی» یا «مهر» و «همدردی» (به سنسکریت، میْتری، کروُنا)[۴] است. این اندیشه با آمدن آیین بودا به ژاپن معرفی شد، و در آیین بودای ژاپنی تأکید خاصی بر آن شده است. سعی در کاربرد دین‌های جهانی در سیاست، فرمانروایان را واداشت که با مهر و همدردی به کار و بار مردم بپردازند، مثل نمونه‌ی آشوکا در هند (قرن سوم ق‌م). قانون اساسی شاهزاده شوْتوکوُ (۵۷۴-۶۲۲) بهروزی مردم را بزرگ می‌دارد و با آن‌ها همدل است. در این قانون اساسی، عام مردم جای مهمی در آگاهی طبقه‌ی حاکم دارند. این نقش نمی‌توانست در تاریخ بعدی از میان برود، و این روند را شاید بتوان به مثابه‌ی اولین گام توسعه‌ی تدریجی به سوی مردم‌سالاری دانست.

روح نیکخواهی را بوداییان موعظه نمی‌کردند. راهش را به آیین شینْتوْ

بازکرد و با یکی از سه نماد الهی خاندان شاهی ژاپن همدم شد. این خاندان مدعی بود که بر شالوده‌ی معنوی نیکخواهی فرمان می‌راند. شُوگُون‌سالاریِ (حکومت) توکُوگاوا (۱۵۷۱-۱۸۶۷) وارث این روحیه شد. نیکخواهی را نیز یکی از هنرها یا فضایل اصلی سامُورایی‌ها به شمار آوردند؛ اینان دلیری و نیرومندی در تن راکافی نمی‌دانستند، بل‌که بر آن بودند که با مردم نیز مهربان باید بود.[۵] دانش‌مندانِ کُنفوُسیوُسیِ ژاپنیِ سیاست نیز بر عشق به دیگران تأکید خاصی می‌کردند. کوُمازاوا بان‌زان، کُنفوُسیوُسیِ مشهور دوره‌ی توکوُگاوا، ژاپن را « سرزمین نیکخواهی »[۶] می‌نامید. این حقایق گواهی نیرومند بر این فرض است که هدف طبقه‌ی حاکم ژاپن نیکخواهی به مثابه‌ی آرمان اصلی آن بود.

در ژاپن پیش از بودایی، مجازات‌های ظالمانه کم نبود. امپراتوران رعایای‌شان را ــ مستبدانه ــ می‌کشتند.[۷] در موقع دفن امپراتوران، رعایای‌شان را دور گور آنان زنده به گور می‌کردند.[۸] چنین رسومی لغو شد، و پس از آمدن آیین بودا مجازات ظالمانه به‌ندرت وجود داشت. در دوره‌ی هِی‌آن (۷۹۴-۱۱۹۲)، به مدت سیصد و پنجاه سال مجازات سخت اجرا نمی‌شد. اولین بار در طی عصر جنگ‌های داخلی (۱۱۳۸-۱۵۶۰) بود که تصلیب در تاریخ ژاپن دیده شد، که این احتمالاً ناشی از آمدن مسیحیت به این کشور است.

به نظر می‌رسد عشق به انسان‌ها بستگی تنگاتنگی با عشق به زیبایی‌های طبیعت دارد، که این همان قدر دیرینه‌سال است که خود مردم. این گرایش‌ها نشانه‌هایی است به مفاهیم بنیادی اندیشه‌ی حقوقی، سیاسی و اقتصادی ژاپنی‌ها.

۳. روح هماهنگی

همبستگیِ اخلاقیِ یکپارچه‌ی یک اجتماع را، در مقیاس یک جزیره، به مثابه‌ی آرمان اجتماعی ژاپن جستجو کرده‌اند، و این در جوّ روحانی جامعه‌ی ابتدایی ژاپن به طور شهودی احساس می‌شد. بعدها وقتی که پس از پایان گرفتن جنگ و جدال‌های میان قبایل گوناگون، دولت متمرکز تأسیس شد، بر «هماهنگی» به مثابه‌ی مهم‌ترین اصل اجتماع تأکید می‌شد. شاهزاده شوْتوکوُ بر «هماهنگی» در مناسبات انسانی تأکید داشت. تعمق او در اولین ماده از قانون اساسی‌اش مدافع چنین هماهنگی بود: «بیش از هر چیز به هماهنگی احترام بگذارید؛ این را اولین وظیفه‌ی خود بدانید که از ناهماهنگی بپرهیزید. میل مردم به تعصب‌ورزی است، چون کم‌اند کسانی که واقعاً روشن باشند. از این رو، کسانی هستند که از امیران و والدان‌شان فرمان نمی‌برند، و کسانی هم با همسایگان‌شان در جنگ‌اند. اما، هنگامی که مهتران هماهنگ باشند، کهتران دوست‌اند و در بحث امور همداستان‌اند، و [از این رو] نظرهای درستِ درباره‌ی کارها خودبه‌خود پذیرفته می‌شود. آن‌گاه، کاری نیست که نتوان کرد.» برخی دانش‌مندان می‌گویند که این مفهوم هماهنگی (وا) از آیین کُنفوُسیوُس گرفته شده بود، چون واژه‌ی وا در سخنان کُنفوُسیوُس[9] آمده است. اما واژه‌ی وا در آن کتاب در زمینه‌ی سلوک یا آداب‌دانی به کار برده شده است،[10] و موضوع بحث هماهنگی نبود. از طرف دیگر، شاهزاده شوْتوکوُ مدافع هماهنگی به عنوان یک اصل رفتار انسانی بود.[11] به نظر می‌رسید که دید او مشتق از مفهوم بودایی نیکخواهی، یا همدردی، بود که باید آن را از مفهوم کُنفوُسیوُسی‌اش متمایز داشت. انسان‌ها آماده‌ی تعصب‌ورزی و

جانبداری‌اند. بی‌شک در اجتماع یا بین اجتماعات نزاع رخ می‌دهد. شخص باید بر چنین جدال‌هایی غلبه کند، و هماهنگی باید تحقق یابد، چنان که شاید یک اجتماع هماهنگ به شیوه‌ی آرمانی تشکیل شود. روح هماهنگی در تمام مواد این قانون اساسی تأکید می‌شود. هماهنگی میان امیر و رعیت، میان مهتر و کهتر، میان عموم مردم، و میان افراد مکرراً تعلیم داده می‌شود. آموزه‌ی شاهزاده شوْتوکوُ این نبود که مردم صرفاً باید پیروی یا فرمان‌برداری کنند بل‌که باید در یک جو هماهنگی و وفاق بحث کنند تا به نظرهای درست برسند. بیش از همه بحث مشتاقانه را آرزو می‌کردند. اگر با احساس هماهنگی در باب امور بحث کنیم، از خشم دوری کنیم، مشکلات بغرنج خود به خود به شکلی درست حل و فصل خواهد شد. به این طریق تنها این امکان هست که تصمیم‌گیری‌ها در همایش‌ها گرفته شود.[۱۲]

در گذشته‌ی دور به شیوه‌یی مردم‌سالارانه به اداره‌ی یک همایش رسیده بودند. در اسطوره‌ها، که بازتاب جامعه‌ی آغازین ژاپن‌اند، خدایان در یک انجمن خدایانه در بستر یک رودخانه گرد آمدند. این سنت را شاهان بعدی دنبال کردند و توسعه بخشیدند. شاهزاده شوْتوکوُ خودکامگی را نفی می‌کرد و بر لزوم به بحث گذاشتن امور با دیگران تأکید می‌ورزید: «در امهات امور عموماً نباید تنها یک تن تصمیم بگیرد. باید با بسیار کسان دیگر رای زد. اما اهمیت امور خُرد کم‌تر است، و ضروری نیست که در آن باب با بسیار کس کنکاش کرد. باید بیم آن داشت که مبادا در امهات خطایی پیش آید. باید کارها را با کنکاش کسان بسیار به سامان آورد. تا نتیجه‌ی درست به حاصل آید.»[۱۳]

این روند پس از **اصلاح تایکا** (۶۴۵م) به شکل فرمان توسعه یافت. در این فرمان خودکامگی پادشاه با این سخن که امور را نباید تنها یک فرمانروا حل و فصل کند نفی شده است. راه باستانی فرمان‌روایی، که در اسطوره‌های ژاپنی نشان داده شده، خودکامگی پادشاه یا سرورِ همه نیست، بل‌که [فرمان‌روایی] یک اجتماع خدایان در بستر یک رودخانه است. جایی که به عقیده عمومی احترام نمی‌گذاشتند، همایش نمی‌توانست با توفیق برگزار شود. بنا بر این، فرمان‌روایان بعدی می‌بایست روح آیین آغازین شینْتوْ را ارث برده تکامل بخشند. این آرمان را امپراتوران در روزگاری که صاحب قدرت بودند حفظ کرده بودند. پادشاهی ژاپنی یا **نهاد امپراتور** به مثابه‌ی چیزی متفاوت از خودکامگی توسعه یافت.

پروفسور نورث‌راپ بر این نظر است هرگاه نزاعی در میان آسیاییان پیدا شود آن را نه با توسل به اصول حقوقی بل‌که از طریق دنبال کردن « راه میانه » یا حدّ وسط میان نظرهای مصمم منازعان، و از طریق پرورش و ترغیبِ به بی‌صورتیِ همه‌فراگیری که به طور شهودی احساس شده و میان انسان‌ها و اشیا مشترک است، حل و فصل می‌کنند.[۱۴] جیانگ مون-لین می‌نویسد: « حس حقوقی جدید به معنایی که غرب می‌فهمد در چین توسعه نیافت. تا می‌توانید از محاکم دوری کنید. بیایید دعواهای‌مان را بدون مراجعه به قانون حل و فصل کنیم. بیایید سازش کنیم. بیایید یک فنجان چای بخوریم و با دوستان لب به لب چای بخوریم و سر مسایل گپ بزنیم.[۱۵] این دقیقاً وضعی است که ما در میان ژاپنی‌ها می‌بینیم. یک مثل معروف ژاپنی که همه آن را در عمل می‌فهمند می‌گوید « در هر دعوایی هر دو طرف را باید سرزنش کرد. »

اما این ناشی از بی‌احترامی ژاپنی‌ها به قانون نیست، بل‌که برخاسته از ملاحظات مالی و سایر چیزها است. اگر ناگزیر از رفتن به دادگاه باشند، وقت زیادی تلف خواهد شد؛ گاهی سال‌ها طول می‌کشد تا یک دعوا به سرانجامی برسد. باید وکیل بگیرند و کلی پول خرج کنند. حتا اگر در دادگاه برنده هم بشوند، چندان چیزی گیرشان نخواهد آمد. بنا بر این، با در نظر گرفتن همه چیز، توسل به اقدامات قانونی غالباً به سعادت و بهروزی طرفین درگیر و اطرافیان‌شان آسیب می‌رساند. هیچ‌گاه توده‌های ژاپنی برای وکلای رسمی دادگاه‌ها احترامی قایل نبوده‌اند، بل‌که غالباً از آن‌ها بدشان می‌آمده، چرا که می‌ترسیدند وکلا با استفاده از جهل به مسایل حقوقی سود جسته سرکیسه‌شان کنند. نویسنده شخصاً چند روشنفکر ژاپنی را می‌شناسد که در داخل کشور مدعی‌اند که تاجرند، اما وقتی که به خارج می‌روند وکیل‌اند. آنان موقعی که با ژاپنی‌ها کار می‌کنند می‌خواهند پایگاه‌شان را به عنوان وکیل پنهان کنند.

اما معنی این حرف این نیست که قوانین ژاپنی جانبدارانه اعمال می‌شود. معانی ژاپنی برای عبارات حقوقی یا قوانین‌ـ معین برای تمام انسان‌ها و موقعیت‌ها یکسان است. ابداً فرقی وجود ندارد. بااین‌همه، آن‌ها نمی‌خواهند همیشه به اقدامات قانونی متوسل شوند.

می‌توان زندگی اجتماعی خاص سرزمین و اقلیم ژاپن را علل عینی پدیدآورنده‌ی یک چنین گرایشی در ژاپنی‌ها دانست.

هندوـ اروپاییان آغازین چون چادرنشین بودند و اساساً از راه شکار زندگی می‌کردند، با اقوام بیگانه در تماس بودند. این‌جا مناسبات انسانی با رقابت شدید مشخص می‌شد. اقوام مدام در مهاجرت بودند؛ این نژاد بر آن

نژاد غلبه می‌کرد، و خود مغلوب دیگری می‌شد. در یک چنین موقعیتی، تنازع بقا نه بر اعتماد متقابل بل‌که بر یک نقشه و استراتژی عقلی بنا می‌شد. به نظر می‌رسد که این سیمای روانی حتا در زمان‌های جدید هم در غرب باقی مانده است.

از طرف دیگر، جامعه‌ی ژاپنی از اجتماعات کشاورزی محلی توسعه یافت. ژاپنی‌ها خیلی زود دست از زندگی چادرنشینی برداشتند و تخته‌قاپو شدند و به برنج‌کاری پرداختند. مردمی که از برنج تغذیه می‌کنند همیشه در یک محل می‌مانند. در یک چنین جامعه‌یی خانواده‌ها نسل بعد از نسل استمرار پیدا می‌کنند. شجره‌ها و خویشاوندی‌های خانواده‌ها در طی سالیان دراز چنان از سوی اعضا معروف و مشهور می‌شود که آن جامعه به مثابه‌ی یک کل، شکل یک خانواده‌ی تک را به خود می‌گیرد. در یک چنین جامعه‌یی، افراد بستگی تنگاتنگی با یک‌دیگر دارند و یک شبکه‌ی انسانی بسته را تشکیل می‌دهند. این‌جا فردی که اظهار نفس می‌کند احساس‌های دیگران را جریحه‌دار می‌کند، و به این ترتیب به خودش آسیب می‌رساند. ژاپنی‌ها یاد گرفتند که خود را با این نوع جامعه‌ی خانوادگی سازگار کنند، و شکل‌هایی از بیان ایجاد کردند که مناسب زندگی در یک چنین جامعه‌یی باشد. و این‌جا پرستش خدایان نگهبان و خدایان محلی رشد کرد. حتا امروزه هم گرایش نیرومندی در ساختار اجتماعی ژاپن به گرد آمدن حول ِ چنین خدایان نگهبان و خدایان محلی هست. این گرایش عمیقاً در این مردم ریشه دارد، و به تأکید آن‌ها بر مناسبات انسانی، خصوصاً به روح هماهنگی یا اتحاد در جامعه انجامیده است: ژاپنی‌ها یاد گرفته‌اند که با نادیده گرفتن فرد، بیش از حد به پیوند انسانی‌شان اهمیت بدهند.

۴. مفهوم قانون

حتا در عصر واقعاً شینْ‌توْیی، پیش از بودایی هم قانون‌گزاری در ژاپن وجود داشت. برای نمونه، گفته‌اند که امپراتور سِی‌موُ[۱۶] مرزها را معین و کشور را متمدن و قوانینی صادر کرد. او در اصلاح نام‌های خانوادگی و انتخاب نام‌های خوشایند نظارت داشت.[۱۷] قوانین ژاپنی‌های ابتدایی، و نیز قوانین تمام اقوام باستانی، قوانین رسم و آیین بود. گرچه جزییات این قوانین در دست نیست، احتمالاً دو اصل بنیادی ــ سلطنت پادشاهی و نظام خانواده ــ حتا در آن روزها هم بنیادی استوار داشته است. اما اکنون هیچ قانون مثبتی از آن روزگار را نمی‌شناسیم. با شاهزاده شوْتوکوُ است که ما اولین بار چیزی از قوانین در معنای جدید آن می‌دانیم.

شاهزاده شوْتوکوُ، که بنیادگذار واقعی دولت متمرکز ژاپن است، در سال ۶۰۴م قانون اساسی هفده‌ماده‌ای‌اش را اعلام کرد. این اولین قانون‌گزاری در ژاپن بود که بیان مشخص ِ توسعه‌ی آغازین و خلاق ِ ژاپنی‌ها در آن روزگار بود، که برای مقاصدشان به قدر کافی از تمدن‌ها و اندیشه‌ی چین و هند اخذ کردند، و بیش‌تر مبتنی بر آیین بودا بود. می‌توان گفت که این قانون اساسی، ماگنا کارتای[۱۸] ژاپن است. قانون اساسی شاهزاده شوْتوکوُ قواعد سلوکی را عرضه می‌کند که صاحبان مقامات حکومت ِ پادشاهی باید از آن فرمان ببرند، و از قضا بدین وسیله نشان می‌دهد که چه قدر به این قواعد نیازمند بودند. دانشمندان تأکید کرده‌اند که میان روح قانون اساسی شوْتوکوُ و آن رژیم سیاسی که در اصلاح تایکا بنا نهاده شده دولت متحد ژاپن را پدید آورد، بستگی تنگاتنگی وجود دارد.

سرون تسان-گامپو[۱۹] شاه، بنیادگذار دولت متمرکز تبت، در قرن هفتم، در مقابل شاهزاده شوتوکو و قانون اساسی هفده ماده‌یی‌اش، قانون شانزده‌ماده‌یی خود را با نیت مشابهی، کمابیش در همان زمان، اعلام کرد، و ما با نگاه کردن به گذشته‌ی دورتر درمی‌یابیم که آشوکا شاه به نوشتن بسیاری از فرمان‌های سنگ‌نوشته و ستون‌نوشته فرمان داد و در آن‌ها احکام گوناگونی را، که تعدادشان ثابت نبوده، اعلام کرد. مشخصه‌ی مشترک همه‌ی این قوانین این است که به دستورهای اخلاقی به شکل نمایشی نزدیک می‌شوند، و این‌ها متفاوت از قوانین مثبت ِ در عمل است.

قوانین مثبت بعداً رسماً ترویج شد. در ۶۷۱ م مجموعه‌یی از قوانین، که می‌گویند مرکب از ۷۲ مجلد بود، شکل گرفت؛ اما کل این قانون‌نامه از میان رفته است، و محتوای آن نامعلوم است. کار قانون‌گزاری در ۷۰۱ کامل شد. کل این قانون‌نامه، مرکب است از یازده مجلد قانون عمومی درباره‌ی سازمان حکومت، اداره‌ی کشور، و مناسبات خصوصی، و شش مجلد درباره قوانین جزا اعلام و تقویت شد؛ این معروف است به قانون‌نامه‌ی تای‌هو.[۲۰] این قانون‌نامه در سال ۷۱۸ بازبینی شد. قوانین تای‌هو، با بازبینی‌ها و افزایه‌های بسیار، به مدت پانصد سال، تا ۱۱۹۰، بر این ملت حکم‌روایی داشت. با استقرار رژیم فئودالی، خود شوگون‌ها قانون صادر می‌کردند؛ و با افزایش اقتدار آن‌ها قلمروی که قوانین تای‌هو در آن اِعمال می‌شد کاهش یافت. در عصر جنگ‌های داخلی بسیاری از خداوندگاران فئودال به صدور مقررات خاص خود یا قوانین دودمانی خود می‌پرداختند. شوگون‌سالاری ِ توکوگاوا (۱۶۱۵-۱۸۶۷) سعی می‌کرد که بنا بر رسوم از پیش موجود بر کشور

حکومت کند، و تا آن‌جا که ممکن بود، از ایجاد قوانین مکتوب دوری کند. تماس با ملل غربی و مطالعه‌ی تمدن آن‌ها پس از **بازگشت مِی‌جی** (۱۸۶۸م) ضرورت قوانین هماهنگ با جهان جدید را نشان داد. در **۱۸۸۲** قوانین جزا اعلام شد؛ و به دنبال آن در **۱۸۸۹** قانون اساسی اعلام شد و در **۱۹۰۰** هم قوانین مدنی. دو اصل بنیادی تا پایان جنگ جهانی دوم، مشخصه‌ی قوانین ژاپنی است: یکی سلطنت امپراتور و دیگری نظام خانوادگیِ پدرسالار. در **۱۹۴۶**، پس از تسلیم ژاپن، قانون اساسی جدید اعلام شد، و این دو مشخصه قانوناً لغو شد، اگر چه هنوز در عمل کارآیی دارد.

حرکت به سوی مفهومی کردن امور انسانی به زبان قوانین و مفاهیم، که کلی‌اند، تا حدی از سوی ژاپنی‌ها صورت گرفته است. مفهوم قانون کلی از همان آغاز در زمان شاهزاده شُوتوکُو پدید آمد: یعنی هنگامی که او گفت: « صمیمانه به سه گنج احترام بگذارید. **سه گنج** [یا سه گوهر] یعنی **بودا**، شرع (دَرْمَه)، و **انجمن رهروان** (سَنْگَه)،[21] آرمان غایی همه‌ی زندگان و بنیاد فرجامینِ تمام کشورها را می‌سازند. آیا هیچ عصری یا قومی هست که نخواهد به این حقیقت احترام بگزارد؟ اندک کسانی هستند که واقعاً بدکارند. اگر آنان همه آن [سه گنج] را به درستی آموخته باشند آن را دنبال خواهند کرد. اگر به سه گنج پناه نبریم چه گونه می‌توان کژراهه‌های انسان‌ها را راست کرد؟ »[22] این‌جا مفهوم یک قانون کلی یا جهانی را می‌یابیم که چیزی است ورای قوانین مبتنی بر پایگاه قیاسی معینِ فرد در خانواده‌ی پیوسته و خانواده در قبیله یا کاشت مربوطه‌اش. به قول شاهزاده، آیین یا « قانون »، « هنجار » تمام آفریدگان زنده است، « بودا » حقیقتِ « قانونِ مجسم » است که « با خرد

یگانه شده »، سَنْگه می‌شود. از این رو، بنابر تعلیم‌اش، هر چیزی که در یک اصل بنیادی به هم می‌رسند « آیین » یا « قانون » (شرع) خوانده می‌شود.

احتمال می‌رود که سایر پادشاهان آسیایی که آیین بودا را پذیرفتند به همین شیوه فکر کرده باشند. اما، آشوکا به دَرْمَه متوسل می‌شود که در دین‌های گوناگون معتبر است، نه لزوماً فقط در آیین بودا. این‌جا، شاید به نظر رسد که میان آشوکا و سایر پادشاهان آسیایی، از جمله شاهزاده شوْتوکوُ، یک فرق اساسی هست. اما با بررسی اندیشه‌های بنیادی که این حقایق تاریخی را تحقق بخشید، می‌بینیم که این‌جا چندان تفاوتی نیست. امّا در مورد شاهزاده شوْتوکوُ باید گفت که فقط یک نظام فلسفی وجود داشت، یعنی آیین بودا، که قوانین کلی یا جهانی را می‌آموخت. طبیعی بود که او آیین بودا را « آرمان غایی زندگان و بنیاد فرجامین تمام کشورها » بنامد. در مورد آشوکا، باید گفت که تمام نظام‌های دینی پیش از او بسیار توسعه‌یافته بودند، و دین‌های بسیار دیگری هم بودند که مدعی نظام‌های فلسفی جهانی بودند. بنا بر این، او می‌بایست دین‌های بسیاری را در نظر داشته باشد. وقتی این موقعیت را عمیقانه‌تر بررسی کنیم پی می‌بریم که گوهر آیین بودا مرکب از ادراک قوانین کلی است که همه‌ی دین‌ها و فلسفه‌ها این‌ها را آموخته‌اند، همان طور که در آیین بودای کهن و نیز مهایانه دیده می‌شود. بنا بر این، به این نتیجه می‌رسیم که در ایدئولوژی آشوکا شاه و شاهزاده شوْتوکوُ هیچ گونه فرق اساسی نیست. وجه مشترک آن دو در این بود که می‌خواستند قلمروشان را بر شالوده‌ی قوانین جهانی یا حقیقت عالم بنا نهند.

در اثر این مشخصه‌ی آیین بودا بود که، سوای آشوکا، نه شاهزاده

شوْتوکوُ نه سرون تسان- گامپو شاه، هیچ یک ایمان‌های بومی اقوام‌شان را سرکوب نکردند، اگر چه هر دو به آیین بودا احترام می‌گذاشتند. از این جاست که آیین شینْ‌توْ در ژاپن و دین بون در تبت، به عنوان دین‌های بومی این کشورها تا امروزه باقی مانده‌اند. در برمه [میانمار] ، ایمان نات‌ها حتا امروزه هم در میان توده‌های مردم رایج است. با توجه به این روحیه می‌توان دریافت که چرا چنین فرمانی در عهد شاهزاده شوْتوکوُ به این شکل صادر شد: « در عهد من، چرا از پرداختن به پرستش خدایان شینْ‌توْی‌ها غافلیم. تمام صاحب‌مقامان من باید آن‌ها را از ته دل بپرستند. »

در مقایسه‌ی این حقایق با موقعیت غرب یک تفاوت اساسی به چشم می‌خورد. برخی روشنفکران غربی می‌گویند که اقوام شرقی فرقی میان خوب و بد، درست و نادرست نمی‌گذارند. اما شاهزاده شوْتوکوُ می‌آموخت که باید روح احترام گذاشتن به خوب و بیزار بودن از بد را در دل پرورد: « بداندیش را کیفر ده و نکوکار را پاداش. این است قانون والای کهن. پس، مگذار نه کردارهای خوب هیچ کس پنهان بماند، و نه کردارهای بد کسی، چون به چشم تو آیند، اصلاح نشده بگذرد. چاپلوسان و فریب‌دهندگان همچون سلاح پرتابی- کشنده‌اند که کشوری را برمی‌اندازند، یا شمشیر بُرای‌اند که مردم را نابود می‌کند. »[۲۳] این روح را در آشوکا شاه هم می‌توان یافت. تأسف می‌خورد بر این حقیقت که دست یازیدن به خوب دشوار است، و بد کردن آسان است.[۲۴] وانگهی، شاهزاده نوشت « جنایات سبک را باید با قدرت نفوذ اصلاح‌کننده‌ی‌مان بپذیریم و جنایات سنگین را با واگذاشتن آن به قدرت- قهر نیرومندمان. » او در به کیفر رساندن شروران از توسل به زور روگردان نبود.

در بوُشی‌دوْ (راه جنگاوران)، که در دوره‌های بعد به مثابه‌ی یک « راه » خاص ژاپنی توسعه یافت و فلسفه‌ی سیاسی عملی ژاپنی‌ها به شمار می‌آمد، بی‌نهایت بر تمیز میان خوب و بد تأکید می‌شد و آن را به دقت رعایت می‌کردند. بوُشی (سپاهی) نباید دست به هیچ کار پست یا نفرت‌انگیز بزند حتا به قیمت از دست دادن جان‌اش.

با ملاحظه‌ی این حقایق تاریخی، این سخن برخی دانشمندان که می‌گویند غربیان در تمیز سفت و سخت میان خوب و بد دقیق‌اند، حال آن که ملت‌های شرقی چنین نیستند، پذیرفتنی نیست.

۵. ملی‌گرایی و منزلت امپراتور

غالباً گفته‌اند که اصول بنیادی ـ و اخلاقی اقوام آسیایی اساساً مرکب از وظیفه‌ی فرزندی[۲۵] است. این سیما تا حدی درباره‌ی ژاپنی‌ها درست است. در ژاپن، وفاداری به امیران در عصر فئودالی و وفاداری به امپراتور از روزگار بازگشت مِی‌جی به بعد نیرومندتر از وظیفه‌ی فرزندی بوده است.

مفهوم خاص ژاپنی ـ منزلت امپراتور و نهاد امپراتور بستگی تنگاتنگی با مفهوم بنیادی سنتی ـ هماهنگی دارد. جوّ « هماهنگی » که میان امپراتور و رعایایش وجود داشته نهاد امپراتور را قادر کرده تا زمانی که این نهاد مشخصه‌ی تاریخ سیاسی ژاپن است باقی بماند. در کشورهای دیگر سلسله‌ها عوض شده‌اند. اما در ژاپن فقط یک دودمان یا خاندان پادشاهی فرمانروا بوده است که هیچ نام خانوادگی خاصی ندارد و این خود شاهدی است بر قدمت دیرینه‌ی فرمانروایی آن. این دودمان در طول یک تاریخ ـ طولانی بیش از دو هزار سال

هرگز برچیده نشده است. در گذشته امپراتور را به چشم فرزند بانوخدای خورشید[۲۶] نگاه می‌کردند، اما نه همراه با هول و هراس. در روزگار گذشته، شأن یک خدا بالاتر از شأن یک امپراتور بود.[۲۷] در ژاپن ـ اصالتاً شینْ‌تؤیی، پیش از آن که آیین بودا به آن‌جا برسد، به امپراتوری که با مردم مهربان بود به گونه‌یی مهرآمیز به مثابه‌ی یک پادشاه آرمانی حرمت می‌گذاشتند، چنان که در شخص نین‌توکوُ (۹۷۳-۱۰۵۳)[۲۸] دیده می‌شود. در دوره‌های بعد، شأن امپراتور بستگی تنگاتنگی با نظم سلسله‌مراتبی جامعه ژاپنی پیدا کرد.

آن چه شاهزاده شوْتوکوُ بر آن تأکید می‌کرد نسبت میان امیر (امپراتور)، صاحبان مقامات، و توده‌ی مردم در دولت متمرکز بود. اصل حاکم بر دولت، همان حسن سلوک، و اخلاق در معنای وسیع آن است. الگوی رابطه‌ی میان امپراتور، صاحبان مقامات و توده‌ی مردم از چین باستان گرفته شده بود، که از سوی کُنفوُسیوُس‌گرایی دولتی تدوین شده بود، اما در خاک ژاپن کاشته شده بود. به نظر می‌رسد که این مفهوم بستگی تنگاتنگی با لغو مالکیت طایفه‌های بزرگ بر زمین و مردم داشت که در اصلاح تایکا رخ داد. و این سبب شد که شالوده‌ی نهاد امپراتور سفت و سخت پا بگیرد.

اندیشه‌ی حرمت گذاشتن به شأن امپراتور خصوصاً در قانون اساسی شاهزاده شوْتوکوُ آشکار است. « در یک کشور نباید دو امیر باشد؛ مردم نباید دو مولا داشته باشند. پادشاه تنها مولای مردم سراسر کشور است. »[۲۹] این مرحله پیشگام مطلق‌گرایی نهاد ـ بعدی ـ امپراتور است، که مشخصه‌ی ژاپن بود. یک چنین شیوه‌ی احترام گذاشتن به منزلت امپراتور را به ندرت می‌توان در ادبیات غنی کهن چین و هند یافت. در غرب نیز، که مسیحیت در آن عامل مسلط بوده، پیدا کردن لنگه‌یی برای این دشوار است.

شکلی که مفهوم ژاپنی ِ تأکید ِ بر یک شبکه‌ی انسانی ِ محدود ِ خاص در فرجام کار به خود می‌گیرد، ملی‌گرایی است که بعد از بازگشت مِی‌جی پیدا شد. اما ملی‌گرایی ژاپنی ناگهان در دوره‌ی پسا- مِی‌جی پیدا نشد. از سرآغاز آن می‌توان در همان گذدشته‌ی دور نشان گرفت.

مفهوم برتری ِ ژاپنی غالباً به گونه‌یی گستاخانه در مفهوم ملت ِ خدایی بیان می‌شود. ما سخن زیر را از کیتاباتاکه چیکافوُسا (۱۲۹۳-۱۳۵۴)، نویسنده‌ی شینْ‌توْیی، داریم: « نیپون [ژاپن] بزرگ ما یک ملت ِ خدایی است. نیاکان ِ خدایی ما آن را بنا نهادند؛ بانوخدای خورشید فرزندان‌اش را بر آن داشت که دیرگاهی بر آن فرمان برانند. این خاص ِ ملت ما است؛ مانند آن را هیچ ملت دیگر ندارد. از این جاست که ملت ما را « ملت ِ خدایی » خوانده‌اند. »[۳۰] مفهوم « ملت خدایی » را برخی بوداییان، مثل نیچی‌رِن و استادان ذن پذیرفته‌اند.

اما آیین کُنفوُسیوُس بهترین نظامی بود که شالوده‌یی نظری برای نظریه‌ی ملی‌گرایی فراهم آورد. باید به یاد داشت که آیین کُنفوُسیوُس را، که چینی‌ها خیلی پیش‌تر آن را به عنوان نظریه‌ی رسمی دولت پذیرفته بودند، ژاپنی‌ها بدون کم‌ترین زحمتی پذیرفتند. تنها نکته‌ی مورد بحث مشکل ِ تغییر امپراتوران ِ نامناسب بود؛ اما حتا این نیز موجب اختلاف خاصی نشد. وقتی آیین کُنفوُسیوُس به ژاپن معرفی شد، طبقه‌ی حاکم آن را مطالعه کردند تا آن‌جا که توانستند « صاحب‌مقامان ِ حکومت و کُنفوُسیوُسی شوند و به کشور خدمت کنند. »[۳۱]

این نگرش به سوی آیین کُنفوُسیوُس در میان طبقات حاکم استمرار یافت، و در دوره‌ی توکوُگاوا، آن را تمام مکاتب و دانشمندان منفرد

کُنفوُسیوُسی از جمله ایتوْ جین‌سایی، یاماگا سوکوْ، یامازاکی آنسایی و مکتب می‌تو، با ارجاع خاصی به مفهوم دولت (کوکوُتایی)[۳۲] تعلیم می‌دادند. آیین کُنفوُسیوُس ژاپنی، همراه با ملی‌گرایی یا آگاهی به اقتدار ـ مردم ژاپن، برتری خود را بر نظام‌های بیگانه‌ی اندیشه اظهار داشت.

اما، چون مفهوم کُنفوُسیوُسی ـ دولت مطابق نیازهای جامعه‌ی چینی تنظیم شده بود، طبعاً حاوی چند اصل بود که ملی‌گرایان ـ تمام‌عیارتر ژاپنی نمی‌توانستند با آن موافق باشند. دولتی که منظور فیلسوفان چینی بود یک دولت نمونه‌ی ایدالیستی بود؛ از طرف دیگر، دولتی که ملی‌گرایان ژاپنی در اندیشه داشتند یک دولت عملی ژاپنی بود. به این دلیل بود که ملی‌گرایی ژاپنی، که از آیین کُنفوُسیوُس تغذیه می‌کرد، سرانجام ناگزیر شد اقتدار این آیین را انکار کند. یوشیدا شوْیین، که بانفوذترین رهبر این جنبش در تأسیس دولت جدید ژاپن بود، در نقدش بر کُنفوُسیوُس و مِنْسیوُس اعلام کرد: «از اشتباه کُنفوُسیوُس و مِنْسیوُس بود که دولت‌های بومی خود را گذاشته به خدمت کشورهای دیگر درآمدند، زیرا که پادشاه و پدر در بنیاد یک چیزند. پادشاه ـ خود را نابخرد و نادان خواندن و کشور بومی خود را رها کردن به قصد یافتن شاهی دیگر در کشوری دیگر به آن می‌ماند که شخص پدر خود را ابله بداند و از خانه‌ی خود به خانه‌ی همسایه برود که پسر همسایه شود. این که کُنفوُسیوُس و مِنْسیوُس چشم بر این حقیقت بستند هرگز قابل تأیید نیست.»[۳۳]

گرایش مشابهی را می‌توان به آسانی در فرایند جذب آیین بودا بازشناخت. بوداییان ژاپنی به دقت چنین آموزه‌هایی را انتخاب کردند که مناسب ملی‌گرایی‌شان باشد یا با آن سازگار باشد.

سوُوَرنه- پرَباسَه- سوّتره و چند متن بعدی آیین بودای مهایانه، به خلاف متن‌های آیین بودای آغازین، این نظریه را پیشرفت دادند که پادشاه پسر باشندگان خدایی (تِن‌شی، دیوَه‌پوُتره)[۳۴] است که حکم آسمان دارد و آسمان نگهداری اوست. خاستگاه این نظریه را، که در ژاپن بسیار مقبول افتاد، در کتاب‌های حقوقی برَهمنی می‌توان یافت که [بعدها] جامعه‌ی فئودالی قرون وسطای هند را نظم بخشید. بعدها، بودائیان هندی این نظریه را صرفاً یک اندیشه‌ی رایج جامعه به شمار آوردند. این نظریه مشخصه‌ی آیین بودا نبود. اما ژاپنی‌ها خصوصاً بر این اندیشه تأکید کردند.

دیدگاه آیین بودای هندی از زمان پدید آمدن‌اش، در زمینه‌ی دولت داشت دیدی محتاطانه بود. مثلاً پادشاهان را با راهزنان در یک گروه می‌گنجاند؛ می‌اندیشیدند که هر دو بهروزی مردم را به خطر می‌اندازند. بنا بر یک افسانه‌ی بودایی، مردم در گذشته‌ی بسیار دور یک رهبر مشترک انتخاب می‌کردند که می‌بایست ناظر بر مراقبت از مردم باشد، خوبان پاداش داده شوند و بدان به کیفر برسند. پادشاه از این (سلوک اجتماعی) پدید آمد. می‌گویند که بودا شاکیه‌موُنی جمهوری وَجّیایی‌ها[۳۵] را به مثابه‌ی یک شکل آرمانی دولت ستود.

ژاپنی‌ها که آیین بودا را در یک مقیاس بزرگ پذیرفتند، امّا، مفهوم آن را از دولت نپذیرفتند چرا که این در نظر آنان مخالف اندیشه‌ی بومی- « ساختار دولت » (کوکوُتایی) بود. از یک طرف، یک نویسنده، یعنی کیتاباتا که چیکافوُسا، آماده بود که آیین بودا را به طور کامل بپذیرد اما، از طرف دیگر هم مشتاق بود که بر اهمیت خاندان سلطنتی به این شیوه تأکید کند

که: « نظریه‌ی بودایی [دولت] صرفا یک نظریه‌ی هندی است ؛ شاهان هندی شاید اخلافِ پادشاهی بودند که برای بهروزی مردم انتخاب می‌شد، اما خاندان شاهی ما تنها خط مستمر و بی‌پایان خانواده‌یی است که از نیاکان آسمانی پدید آمدند. »[۳۶] هیراتا آتسوُتانه (۱۷۷۶-۱۸۴۳)، یک رهبر متعصب شینْ‌توْیی، کل نظریه‌ی هندی را درباره‌ی خاستگاه دولت نمی‌پذیرفت و آن را صرفاً تبیینی از خاستگاه « رؤسای هندی طوایف » می‌دانست.[۳۷]

از ارجاعاتِ در اسناد تاریخی گرفته تا قصد قبول آیین بودا، پیدا است که ملاحظاتِ به قصد حفاظت دولت از طریق دعا و آداب دینی از همان آغاز عامل مسلطی را در آیین بودای ژاپنی تشکیل می‌داد. غالب دیرهای ژاپنی در آن روزهای آغازین پرستشگاه‌هایی بودند که دولت آن‌ها را اداره می‌کرد. به این ترتیب حفاظتِ از دولت، که یکی از غالب‌ترین علائقِ اندیشه‌ی ژاپنی است، شالوده‌ی استواری در دین یافت. و این تقریباً شعار تمام مکاتب بودایی شد.

تاکنون از این مشکل از دیدگاه فلسفه و دین بحث کرده‌ایم. اما سیماهای برجسته‌ی ملی‌گرایی ژاپنی را شاید بتوان به این شکل خلاصه کرد:

ژاپنی‌های گذشته بخش مهم و بزرگی از زندگی فردی‌شان را وقف دولت‌شان می‌کردند. ژاپنی‌ها از این نظر کمابیش تا جایی پیش رفته‌اند که هرگز هیچ ملت شرقی دیگری نرفته است. حدِّ چنین سرسپاری، خود اولین سیمای ملی‌گرایی ژاپنی است.

سیمای دوم این است که ملی‌گرایی ژاپنی از دل‌بستگی به دولت خاص ژاپن تحول یافت. حالا راه‌های مختلفی هست که ملی‌گرایی در آن به عمل

درآید. می‌دانیم که چندین بار ملی‌گرایی را اندیش‌مندان چین و هند، و نیز در غرب، روشن‌گری کرده‌اند. اما ملی‌گرایی آن‌ها به طور نظری به دولت در معنای اعم علاقه داشت نه به دولت اخص آن‌ها. حالا ملی‌گرایی، از همان سرشت، گرایش به اطلاق آن به یک دولت در معنای اخص دارد. ملی‌گرایی در هند و در چین نظری بود. از طرف دیگر، در ملی‌گرایی ژاپنی دولت اخص ژاپن تنها معیاری بود که تمام داوری‌ها بر شالوده‌ی آن نهاده شده بود. بی‌شک این، خصوصاً در گذشته، رابطه‌ی تنگاتنگی با گرایش عملیِ تفکر ژاپنی به ندیده گرفتن کلی و تأکید ورزیدن بر یک شبکه‌ی انحصاری انسانی دارد. بنیاد طبیعیِ علاقه‌ی انحصاری ژاپن به خودش وضع جزیره‌یی ژاپن است، که آب آن را از قاره جدا کرده است. ژاپنی‌ها فقط به ندرت هراس واقعی از اقوام بیگانه را تجربه کرده‌اند؛ آن‌ها وجود ملت‌های بیگانه را فقط به طور نامستقیم شناخته‌اند، مگر در جنگ جهانی دوم.

سلطه‌ی دولت بر زندگی فردی، به یک معنا، وضعی بود که برای شروع ژاپن به عنوان یک دولت مدرن در عصر مِی‌جی بی‌نهایت مناسب بود، حتا اگر فقط در فُرم چنین بوده باشد. شخص می‌پندارد که برای ژاپن دشوار بوده است که این‌همه سریع به دولت مدرنی که امروزه هست تبدیل شود مگر آن که مردمش آگاهی نیرومندی از دولت داشته باشند. همان طور که تاریخ جدید غرب نشان داده، شکل‌گیری دولت یک شرط ضروری پیشرفت فعال ملت‌ها است. شاید بتوان گفت که وضع ژاپن، در این معنا، برای مدرن شدن مطلوب‌تر از کشورهای دیگر شرق باشد که تا این اندازه متحد نبودند.

برخی شاید این‌جا احساس نگرانی کنند. شاید بپرسند: آیا آگاهی ژاپنی

به دولت مقوله‌یی از گذشته نیست؟ آیا تجربه‌ی شکست در جنگ جهانی دوم ژاپنی‌ها را به این‌جا نکشانده که خود را افرادی بدانند که جامعه‌ی خود را می‌سازند و در اداره‌ی دولت مشارکت دارند تا این که «رعایا»ی امپراتور باشند؟ مایلیم فقط یک «آری» موقت به این سوآلات بگوییم. باید به یاد داشت که این کشور دارد از مردم سرشار می‌شود. شبکه‌ی اجتماعات روستایی که تنگاتنگ هم شکل گرفته‌اند این سرزمین را می‌پوشانند. اقتصاد ملت چنان است که دولت باید هنوز بخش بزرگی از زندگی فردی را مهار کند. از این‌ها گذشته، از گذشته‌ی بس دور انگیزه‌ی پیشرفت این ملت در دودمان سلطنتی بوده است، هر چند که اکنون [این انگیزه] مثل گذشته چندان نیرومند نیست. علاوه بر این، احساس ژاپنی به دربار دوستانه بوده نه خصمانه، که در برخی کشورهای خارجی چنین بوده است، و طبقه‌ی حاکم غالباً در برخوردهای‌شان با مردم کاملاً خیرخواه آنان بودند. با این‌همه، همیشه یک جوّ صمیمیت خانوادگی در کشور رواج داشته است. مثلاً، اصطلاحی مثل «دولت خانوادگی» را غربی‌ها، و حتا هندی‌ها یا چینی‌ها هم متناقض دانسته رد کرده‌اند. اما ژاپنی‌ها هیچ ناسازگاری‌یی در آن ندیده‌اند، بل‌که آن را خوب و معتبر دانستند. درست همان طور که دین شالوده‌ی تفکر اخلاقی هندی‌ها بود، خانواده شالوده‌ی اخلاق عملی چینی‌ها بود، همان طور هم دولت بنیاد تمام اندیشه‌ی ژاپنی‌ها بود. شیوه‌ی ژاپنی تفکر دارد تغییر می‌کند اما تفکر آن‌ها میراث یک سنت است. برای ژاپنی‌ها مهم است که به این امر توجه کنند که این سنت هرگز دوباره راه به یک فراملی‌گرایی ـ غیرانسانی ندهد، بل‌که در آینده به یک همبستگی جهان‌شمول بیانجامد.

۶. فعالیت‌های اقتصادی در زندگیِ این‌جهانی

این مسأله درخور مطالعه است که چرا چندین دهه‌ی پیش ژاپنی‌ها در میان بسیاری از کشورهای آسیایی درپذیرفتن تمدن جدید پیشرفته‌تر از همه بودند. در این زمینه، ضروری است اشاره کنیم به تأکیدی که بر فعالیت‌های اجتماعی به عنوان یکی از سیماهای شیوه‌ی‌تفکر ژاپنی می‌شود.

شیوه‌ی پدیده‌شناختی تفکر، که خودِ واقعیت را پدیدآینده و جاری می‌داند، به طور سنتی در میان ژاپنی‌ها چشمگیر بوده است. این شیوه‌ی پدیدآینده و جاریِ تفکر با این تمایل تفکر که بر یک شبکه‌ی جزیی انسانی تأکید می‌کند سازگار است، که این یک شیوه‌ی دیگر تفکر است که به طور سنتی در میان ژاپنی‌ها چشمگیر است. این دو عامل با هم ترکیب می‌شوند تا تأکید بر فعالیت‌های درونِ یک پیوند انسانیِ مجسم را پدید آورد.

حقیقتی مشهور است که آیین آغازین شینْتوْ بستگی تنگاتنگی با آیین‌های کشت در روستاهای زراعی داشت، و خدایان شینْتوْیی به مثابه‌ی خدایان تولید صورت رمزی گرفته‌اند، و هنوز هم چنین‌اند.

ژاپنی‌ها در تماس با فرهنگ‌های بیگانه با فلسفه‌ها و دین‌های چینی آشنا شدند، و به خصوص آیین کُنفوُسیوُس را پذیرفته جذب کردند. این آیین شیوه‌ی سلوک متناسب با یک شبکه‌ی انسانی مجسم را می‌آموزد. نظرهای لائو زه و جوُانگ زه تمایل به یک زندگی گوشه گیری دارد که در آن شخص از یک شبکه‌ی انسانی خاص می‌گریزد و آرامش خود را در خلوت می‌جوید. این با ذائقه بیش‌تر ژاپنی‌ها جور نبود. در مقابل، آیین کُنفوُسیوُس، و نه آیین دائو، اصولاً قواعد سلوک را مطابق یک نظام رابطه‌ی انسانی تعیین می‌کند.

اما، در مورد آیین بودا، مسائل خاصی پیدا شد. آیین بودا خود را تعلیم « دیگرْجهانی » می‌داند. چهره‌های مرکزی در انجمن‌های بودایی رهروان مرد و زن بودند که مجاز نبودند درگیر هیچ‌گونه فعالیت اقتصادی یا این‌جهانی شوند.

در این میان، مختصات موضع‌شناختی ژاپن، که وسیعاً متفاوت از هند است، انسان‌ها را به این ملزم می‌کند که در داخل شبکه‌ی انسانی خاص به انسانیت خدمت کند. آموزه‌ی آیین بودای آغازین با چنین مقتضیاتی سازگار نیست. بنا بر این، چنین شد که آیین بودای آغازین و آیین بودای محافظه کار سنتی را، که وارث تعالیم پیشین بود، با نام « هینَه‌یانَه » (گردونه‌ی کوچک) پست شمردند و رد کردند، در حالی که آیین بودای مهایانه خصوصاً مطلوب‌شان بود و آن را پذیرفتند. برخی مکاتب آیین بودای مهایانه، نه همه‌ی آن‌ها، مدافع یافتِ حقیقتِ مطلق در داخل زندگی این‌جهانی بودند. ژاپنی‌ها در قبول آیین بودا، خصوصاً شکلی را که چنین مشخصاتی داشت انتخاب کردند. و حتا به طور حساب‌شده هنگام قبول آموزه‌هایی که در اصل از این سرشت عاری بودند چنین خصلتی به آن‌ها دادند.

یک چنین روحیه‌یی در قبول آیین بودا به وضوح در شاهزاده شوْتوکوُ دیده می‌شود. « شروحی بر سه سوتره » ی شوْمانْکیوْ (شریمالا- دیوی سیمهانَنده)،[38] سوره‌ی یوُیِماکیوْ (ویمالَه‌کیرتی-نیردِیشَه)[39] و سوره‌ی هوکّه‌کیوْ (سَددَرمَه- پوُندریکه- سوتره[40] یا سوره‌ی نیلوفر). در دو سوره‌ی اول، « پیش‌نشینان » [مؤمنان غیر رهرو] برای رهروان و مرتاضان موعظه می‌کنند، که این‌جا ترتیب کارها وارونه شده است. آنان فکرِ گرمنِ حقیقت را در

زندگی این‌جهانی می‌ستایند. و بنابر سوره‌ی سوم انتظار می‌رود که به تمام پیش‌نشینانی حرمت گذاشته شود که از روی ایمان یکی از آموزه‌های بودا را پیروی می‌کنند. نیت شاهزاده شوْتوکوُ این بود که بر تحقق آرمان‌های بودایی در داخل شبکه‌ی مجسمِ انسانی مردم تأکید کند در حالی که آن‌ها در زندگی این‌جهانی باقی می‌مانند. او جویای معنای مطلق در داخل سلوک عملی زندگی روزمره بود و بر کردارهای نوع‌دوستانه تأکید خاصی می‌ورزید و بر آن بود که بوداها و بوداسَف‌ها باید در خدمت تمام زندگان باشند.

فکر مشابهی زیر تعالیم بعدی آیین بودای ژاپنی هست. بنا بر سای‌چوْ (دِن‌گیوْ دای‌شی، ۷۶۷-۸۲۲) هم پریستاران و هم پیش‌نشینان به آرمان مشترک می‌رسند. بنابر کوْکایی (کوْبوْ دای‌شی، ۷۷۴-۸۳۵ ، بنیادگذار آیین بودایی وَجرَه‌یانه،[۴۱] ی ژاپنی، یعنی، آیین بودای خاصْ‌فهم)[۴۲] حرمت گذاشته شود، خرد مطلق را باید از طریق فعلیت تحقق بخشید. آیین بودای پاک‌بوم نیز در راستای همین خط توسعه یافت. بنابر فرقه‌ی جوْدو-شین، این نکته تأکید می‌شود که نه فقط موجودات زنده از طریقِ ایمان دینی‌شان (رو کردن به پاک‌بوم) نجات می‌یابند، بل‌که دلسوزی بزرگ نیز تمام کسانی را که گم شده‌اند (آنان که از پاک‌بوم باز می‌گردند) رستگار می‌کند. در طی دوره‌ی توکوُگاوا، معروف‌ترین تاجران سیارِ ئوْمی، که با شوق و شور سراسر کشور را می‌گشتند، غالباً پیروان پرشور فرقه‌ی جوْدو-شین بودند و با روح خدمت به دیگران سفر می‌کردند.

تأکیدِ بر شبکه‌ی انسانی همدوش تأکیدِ بر تمام خدمات بهره‌آور انسان‌ها بود.

در کشوری مانند هند، که در آن شدت گرما، وفور باران موسمی، و باروری خاک با هم محصول پرباری پدید می‌آورند، بی آن که انسان کار چندان زیادی روی زمین کرده باشد، طبعاً بر اخلاقِ توزیع بیش از اخلاق تولید تأکید می‌شود. از این‌جاست که خیرات را بسیار مهم می‌دانند. برعکس در کشوری مثل ژاپن تولید اهمیت حیاتی دارد؛ پس، در پیشه‌های گوناگون بر اخلاق کار تأکید می‌شود. بنا بر این، حکومت و تولید نمی‌توانند با جنبه‌ی حقیقی واقعیت در تناقض باشند. به این ترتیب، برخی بوداییان ژاپنی به این‌جا رسیدند که به‌خصوص اهمیت مقدس کار بدنی را تشخیص دهند. این یک واقعیت تاریخی است که بوداییان سعی می‌کردند مستقیماً از طریق فعالیت‌های رفاهی گوناگون به سوی مردم بروند.

این سیما را می‌توان حتا در ادبیات ذن هم دید. دوْ گِن، بنیادگذار فرقه‌ی سوْتوْیِ ذن، فکر می‌کرد که آیین بودا را می‌توان در داخل زندگی‌های حرفه‌یی جامعه‌ی دنیاورز تحقق بخشید. سُوزوُکی شوْسان، استاد ذن، اهمیت مطلق را در دنبال کردن پیشه‌ی خاص هر کس می‌دید، یعنی یکی سپاهی است و آن دیگری برزگر، یا پیشه‌ور، یا بازرگان، پزشک، بازیگر، شکارگر، یا پریستار. چون به نظر او گوهر آیین بودا اعتماد کردن به خودِ آغازین یا به «بودای حقیقی درون خود» است، و از آن‌جا که هر پیشه‌یی کنشِ این «بودا» است، دنبال کردن پیشه‌ی خاص خود اطاعت کردن از یکِ مطلق است. بنا بر این، به برزگران می‌آموزد: «برزگری چیزی نیست مگر کردارهای بودا.» به بازرگانان می‌آموزد: «امیال را رها کرده سود را یکدلانه دنبال کنید. اما هرگز نباید از سود لذت ببرید. به جای آن همه باید برای خیر دیگران کار کنید.»[۴۳]

گفته‌اند که چون گرفتاری‌های این دنیا در زندگی‌های قبلی از پیش تعیین شده باید خود را با کار سخت در پیشه‌اش آزرد، تا گناهان گذشته باز خریده شود.[۴۴] شایسته‌ی یادآوری است که بی‌درنگ پس از مرگ کالوَن، تصادفاً فکری مشابه فکر او تقریباً در همان زمان در ژاپن پیدا شد. اما حقیقت این است که این فکر هرگز تا سطح یک نهضت کاپیتالیستی دارای پیامد بزرگ رشد نکرد، و این نکته را باید در زمینه‌ی توسعه‌نیافتگی جامعه‌ی بورژای جدید ژاپن مطالعه کرد.

یک چنین نظریه‌ی دین نیز به نهضت دینی ـ بیرون از آیین بودا در ژاپن بستگی دارد. برای روشنگری این نکته باید گفت که نهضت نینومیا سون‌توکوُ[۴۵] تمایل به عملی و فعال بودن دارد. آیین شینْ‌توْ ـ فرقه گراگرایش مشابهی به خود می‌گیرد. بنیادگذار تِن‌ری‌کیوْ[۴۶] می‌آموزد: «دل‌تان را صفا بخشید، سرگرم کارتان باشید، و با دل ـ خدا راست باشید.»[۴۷] فرقه‌های نوپدید دیگر آیین شینْ‌توْ غالباً در الگوی مشابهی قرار می‌گیرند.

احترام به کار در زندگی حرفه‌یی منجر به احترام زیاد برای چیزهایی شد که به عنوان ثمرات کار تولید می‌شد. خصوصاً احترام به مواد غذایی آشکار است.

این آموزش که ما باید از محصولات اقتصادی، که ثمره کار انسان است، مراقبت کنیم لزوماً محدود به دین‌های ژاپنی نیست؛ گویا مشترک میان غالب دین‌های جهانی است. امّا، در هند یا کشورهای جنوب آسیا که لازم نیست انسان‌ها خیلی سخت کار کنند تا نیازمندی‌های روزمره‌شان را تولید کنند، به نسبت در مخالفت با حیف و میل کم‌تر گفته‌اند. این حقیقت را که خصوصاً بر

حفظ محصولات اقتصادی تأکید می‌کند باید در پرتو ویژگی موضع‌شناختی ژاپن بررسی کرد.

شکلی هم که اندیشه‌ی چینی در آن پذیرفته شد در تعبیر راه و رسم انسان‌ها رنگ گرایش فعالانه داشت. ایتو جین‌سایی (۱۶۲۷-۱۷۰۵)، خصوصاً آن‌چه را که راه یا طریقت نامیده می‌شود، کوشنده و نماینده‌ی اصل رشد و توسعه می‌داند. هم بر این اساس بود که او نیست‌انگاری (نیهیلیسم) لائو زه را رد می‌کرد. ئوگیو سورایی، که یک کُنفوُسیوُسی ژاپنی است، به طور مثبتی مدافع کوشندگی (آکتیویسم) بود و گرایش ایستای کُنفوُسیوُسی‌های دوره‌ی سونگ (۹۶۰-۱۲۷۹) چین را رد می‌کرد. ئوگیو آرام نشستن و عشق احترام‌آمیز در دل داشتن را که روش‌های تربیت روانی غالب کُنفوُسیوُسی‌های سونگ بود به این شکل دست می‌انداخت: « به آن‌ها که نگاه می‌کنم، به نظرم می‌رسد که حتا قمارکردن هم بر این آرام نشستن و عشق احترام‌آمیز در دل داشتن برتری دارد. »[۴۸] نتیجه‌ی ضروری که از چنین روحیه‌یی گرفته می‌شود این است که توصیه‌ی یادگیری ئوگیو عملی بود که در زندگی عملی مفید است. و چنین بود آن اقلیم روحی که پرورنده‌ی نظریه‌ی اقتصادی دازیی شوُندایی[۴۹] (۱۶۸۰-۱۷۴۷) و فلسفه‌ی حقوقی میوُرا چیگّی[۵۰] (۱۶۸۸-۱۷۵۵) بود. در حالی که آیین کُنفوُسیوُس چینی دوره‌ی سونگ بر آیین کُنفوُسیوُس ژاپنی، که این در اندیشیدن به مشکل‌های متافیزیکی از آن پیروی می‌کرد برتری داشت، اما آیین کُنفوُسیوُس ژاپنی توجه‌اش را به سیاست، اقتصاد و حقوق، که جنبه‌های عملی زندگی انسان بود، متمرکز کرد.

حقیقت این است که تنها ژاپن بود که در پیشرفت به سوی مدرن شدن، درست در سال‌های پیش از جنگ جهانی دوم سریع بود، در حالی که سایر کشورهای آسیایی عموماً کند پیش رفتند. این امر را می‌توان تا حدی به تأکید ژاپنی‌ها بر فعالیت‌های عملی ِ داخل شبکه‌ی انسانی نسبت داد.

حقیقت این است که اگر نظرهای دینی ژاپنی‌ها معنای مطلق را، که این شالوده‌ی زندگی تولیدی پیشه‌ها است، از دست بدهند به خطر بزرگی گرفتار می‌شوند که شاید به‌سادگی به سودگرایی صرف ِ فعالیت‌های سودجویانه انحطاط پیدا کنند. اما، در عین حال، باید به گرایش ِ حرمت نهادن ِ به شبکه‌ی انسانی اعتبار داد. اگر دین‌های ژاپن تا آن حد تقویت شوند که حقیقت دینی در آن‌ها موافق شبکه‌ی انسانی تحقق یابد، ــ شبکه‌یی که در آن واحد هم کلی و هم جزئی است، و از هر شبکه‌ی خاصی فراتر رفته همه‌ی آن‌ها را فرامی‌گیرد ــ، آن وقت و فقط آن وقت به یک معنای کلی و جهانی خواهند رسید.

سوآل ۱: دکتر یوُکاوا بر منش غیر عقلی تفکر ژاپنی تأکید کردند. اما حتا در روزگار فئودالی ژاپن، پیشگامان علوم جدید پیدا شدند، گر چه اینان چندان در غرب معروف نیستند. شما چه گونه نتایج مطالعات آنان را ارزیابی می‌کنید؟

سوآل ۲: علوم نمی‌توانند چون علوم توسعه یابند، یعنی، در چارچوب علم تنها. آیا شما هیچ مانع اجتماعی می‌بینید که علوم را از توسعه‌ی آن در ژاپن بازداشته باشد؟

پاسخ: به طور کلی، تا آن‌جا که به حوزه‌ی مطالعاتی من مربوط می‌شود من با دکتر یوُکاوا موافقم. اما در زمینه‌ی تفکر منطقی ژاپنی‌ها کاملاً ناامید نیستم. مطالعات منطق بودایی در گذشته‌ی دور به ژاپن معرفی شد، تقریباً یکهزار و سیصد سال پیش. منطقیان بودایی تا حد زیادی فقط درگیر شرح و بسط آثار بنیادی شنکَرَ سوامین و شارحان چینی بودند. اما مختصری از منطق بودایی هندی و چینی فراتر رفته بودند. مثلاً، آنان بین M و P در قیاس صوری فرق می‌گذاشتند، که این هر دو راگاهی در منطق چینی و هندی با یک واژه (پَکْشَه ـ دَرْمَتا) بیان می‌کردند. در آن زمینه، در ژاپن M را شوْبوْ[۵۱] می‌نامیدند، و P را شوْهوْ.[۵۲]

یادداشت‌ها

۱. این سیماها در کتاب من: *Tōyōjin no shii hōhō* (شیوه‌های تفکر ملل شرق)، در ۲ جلد بحث شده است. (Tokyo: Misuzushobo, 1949)، ج ۱، صص ۱ـ۳۷۸. این کتاب زیر نظر مؤلف ترجمه شده و با نام The Ways of Thinking of Eastern Peoples به انگلیسی منتشر شده است.

۲. هاجیمه ناکامورا، «برخی سیماهای شیوه‌ی ژاپنی تفکر» در *Monumentu Nipponica, XIV, Nos. 3-4* (۱۹۵۸ـ۱۹۵۹)، ۳۱ـ۷۲.

3. humanitarianism

4. maitrī, karuṇā

۵. جزییات در کتاب من به نام جی‌هی (*Jihi*: مهر و همدردی) آمده است (کیوتو: هِیراکوُجی- شوُتِن، ۱۹۵۶)، صص ۲۵۸ـ۲۷۱.

۶. کوُمازاوا بان‌زان، شوگی واشو (*Shūgi washo* مجموعه‌ی گفتارها)، ج X، ص ia. (یک متن چاپی کهن، بدون تاریخ و بدون ذکر ناشر، محفوظ در کتابخانه‌ی دانشگاه توکیو).

۷. مثلاً داستان‌های «میه نو اوُنِمِه» (*Mie no Uneme* ندیمه‌ی دربار میه) و داستان دو امپراتور کِن‌سؤ و کِی‌تایی، در کوجی‌کی، گزارش مسایل کهن، ترجمه باسیل هال چمبرلین. نشریه‌ی انجمن آسیایی ژاپن، ج X (توکیو: انجمن آسیایی ژاپن، ۱۹۰۶)، تکلمه، صص ۴۰۲، ۴۱۹، ۴۲۴، و مانند این‌ها.

۸. همین، صص ۲۱۳، ۲۱۵.

۹. سخنان کُنفوُسیوُس، ۱ / ۱۲: «صله‌ی اِعمال آداب حسن سلوک، یک آسایش طبیعی است» این‌جا «آسایش طبیعی» ترجمه‌ی واژه‌ی چینی «وا» است در برگردان جیمز لِگ، همراه با یادداشت‌های یوشیو ئوگائری (توکیو، بوُنکی- شوُتِن، ۱۹۵۰)، ص ۴.

۱۰. در برگردان‌های چینی متن‌های بودایی، یک چنین واژگان فنی «واکیوْ» (wakyō) (فرمان‌برداری حرمت‌آمیز) و «واگوْ» (هماهنگی، اتفاق) مکرراً به کار برده شده‌اند.

۱۱. قانون اساسی شاهزاده شوْتوکوُ، ماده‌ی ۱۰.

۱۲. چمبر لین، همان، ص ۱۱۲.

۱۳. قانون اساسی شاهزاده شوْتوکوُ، ماده ۱۷.

14. F. S. C. Northrop, *The Taming of The Natians*, (New York: The Macmillan Co., 1953), p. 62.

۱۵. به نقل از نورث‌راپ، همان، ص ۱۲۶.

16. Seimu

۱۷. چمبرلین، همان، ص ۲.

۱۸. *Magna Charta*، یا منشور بزرگ آزادی‌های سیاسی و مدنی که در ۱۵ ژوئن سال ۱۲۱۵ میلادی در انگلستان از سوی کینک جان صادر شد. م.

۱۹. شکل تبتی این نام Sroṅ-btsan-sgam-po (۶۳۰-۶۹۸) است که به شکل‌های دیگری چون سرونگ تسان- گامپو، و شرونگ تسان- گامپو هم نوشته‌اند. م.

20. *Taihō Code*

21. sangha

۲۲. قانون اساسی شاهزاده شوْتوکوُ، ماده‌ی ۲.

۲۳. همان، ماده‌ی ۶.

۲۴. فرمان ستون‌نوشته ۵.

25. filial piety

۲۶. شاهزاده شوتوکو، شومان‌گیو گیشو (*Shōmangyō gisho* روشن‌گری شریمالَه دِیوی سیمهانَدَه - سوتره)، ویراسته‌ی شین‌شو هانا یاما (توکیو، ایوانامی شوتِن، ۱۹۴۸)، ص ۳۴.

۲۷. چمبرلین، همان، صص ۱۶۱_۳۹۹.

۲۸. همان، ص ۳۳۶.

۲۹. قانون اساسی شاهزاده شوتوکو، ماده‌ی ۱۲.

۳۰. در بیانیه‌ی مقدمه‌ی کیتاباتاکه چیکافوسا، جین‌نو شوتوکی (*Jinnō shōtōki* گفتارهایی درباره شجره‌ی خاندان امپراتوری).

Kōchu Nippon Bungaku Taikei, Vol. XVIII (Tokyo: Kokumin Tosho Kabushiki Kaisha, 1925), p. 585.

۳۱. (منسوب به) سوگاوارا میچی‌زانه، کانکِه بونسو (*Kanke bunsō* کلیات کهن)، ج ۳. همچنین در کیتانو بونسو (کلیات ایزدکده‌ی کیتانو)، ج ۲، ص ۲۴؛ و در کیتانوشی (تاریخ ایزدکده‌ی کیتانو)، ویرایش و چاپ ایزدکده‌ی کیتانو، کیوتو، بدون تاریخ.

32. kokutai

۳۳. یوشیدا شوئین، کومو توکی (*Kōmō tōki* روشنگری تعالیم کُنفوسیوس و مِن‌سیوس)، ج ۱، در یوشیدا شوئین، یوشیدا۱ شوئین دِن‌شو (کلیات آثار یوشیدا شوئین)، ج ۲، ویراسته‌ی یاگاگوچیکِن کیوئی‌کوکایی (کمیته‌ی آموزشی استان یاماگوچی) (توکیو، ایوانامی - شوتن، ۱۹۳۴)، ص ۲۶۳.

۳۴. *tenshi* و *deva-putra*، همان «بَغ‌پور» یا «فغفور» زبان سغدی و فارسی کنونی است. م.

35. Vajjian

۳۶. جین نۆ شۆتۆکی، ص ۵۹۲.

۳۷. هیراتا آتسوُتانه، شوُتسوُجوْ شوْگو (*Shutsujō shōgo* استهزای تعالیم بودا)، ویراسته‌ی ماکوتو ناگایی (توکیو: کوْبوُن‌دوْ، ۱۹۳۶)، ص ۴۱.

38. Shōmankyō (Śrimālā-devisiṁhānanda)-sūtra

39. Yuimakyō (Vimalakīrti-nirdeśa)-sūtra

40. Hokkekyō (Saddharma-puṇḍarīka)-sūtra

41. Vajrayāna

42. exoteric

۴۳. سوُزوُکی شوْسان، روان‌کیوْ (*Roankyō* عبور از پل بر پشت الاغ)، در دِن‌مون هوْگو شو، ج ۳، ویراستاران: کوْدوْ یامادا و دای‌کیوْ موری. (توکیو: کوْیوُکان، ۱۹۲۱)، ص ۲۳۷.

۴۴. سوُزوُکی شوْسان، بان‌مین توکوُیوْ (*Banmin tokuyō* معنای تمام پیشه‌ها)، در همان، صص ۵۳۶ به بعد.

45. Ninomiya Sontoku

46. Tenrikyō

۴۷. یاسوُسادا هیانِه، نیپّون شوْکیوْشی (*Nippon shūkyōshi* تاریخ دین‌های ژاپنی) (توکیو: سانکیو شوُپّانْشا، ۱۹۲۵)، ص ۸۲۵.

۴۸. ئوگیو سورایی (Ogyū Sorai)، رونگو چوْ (*Rongo chō* یادداشت‌های انتقادی بر کتاب سخنان کُنفوُسیوُس)، آورده شده در جوُن‌سِی ایواهاشی، سورایی کِن‌کیوْ (*Sorai kenkyū* مطالعاتی در باب ئوگیو سورایی (توکیو: سِکی- شویین، ۱۹۳۴)، ص ۳۰۰.

49. Dazai Shudai

50. Dazai Shudai

51. shūbō

52. shūhō

اوُئه‌دا یوشی‌فوُمی[1]

پایگاه فرد در فلسفه‌ی بودایی مهایانه

۱. شیوه‌ی بنیادی تفکر در فلسفه‌ی بودایی

در فلسفه‌ی بودایی یک شیوه‌ی یکّه‌ی تفکر هست که آن را در هیچ فلسفه‌ی دیگری نمی‌توان یافت. این شیوه یکّه‌ی تفکر در همان آیین بودای آغازین به شکلِ کال و ساده‌یی وجود داشت[2] که مشخصه‌ی خاص آن را نمی‌شد به وضوح تشخیص داد. بنا بر این در به روی چندین تفسیر مختلف باز بود. در نتیجه، مشکل می‌شد فهمید که از میان این تعبیرهای مختلف کدام یک درست است. در آیین بودای مهایانه بود که این شیوه‌ی تفکر به شکل کاملاً روشنی

نمودار شد و در ِ تعبیرهای مختلف بسته شد. از سوره‌های پرَگیاپارَمیتا، مادیمیکه، یوگاچاره، و ذن گرفته تا آیین بودای شین ـ شین‌ران، که روشن‌گر ایمان به آمیدا بودا است، تمام فلسفه‌های بودایی مهایانه به استثنای یکی دو مورد[۳] همه این شیوه‌ی تفکر را دنبال کرده‌اند، و از آن‌جاکه این شیوه‌ی تفکر را دنبال می‌کنند به سنت مهایانه تعلق دارند. اگر بگوییم هر سنتی که خود را از این شیوه‌ی تفکر کنار می‌کشد، اساساً گوهر کل دیدگاه‌اش را به مثابه‌ی فلسفه‌ی بودایی مهایانه از دست می‌دهد، اغراق نگفته‌ایم. این که می‌گوییم تقریباً تمام فلسفه‌های بودایی ـ مهایانه از این شیوه‌ی تفکر پیروی می‌کنند به این معناست که سرچشمه‌ی آن‌ها در همان مفهوم ـ حقیقت ـ فرجامین (دَرْمَه ـ کایه،[۴] یا کالبد حقیقت) است، یا از آن مشتق شده‌است.

احتمالاً این شیوه‌ی تفکر بودایی را نمی‌توان منطقی دانست، البته اگر منظور از کلمه‌ی « منطق » همان منطق ارسطویی باشد. اما به روشنی پیداست که این یک شیوه‌ی تفکر است و، اگر باید یک شیوه‌ی تفکر راکه منحصر به بسیاری از ملت‌های آسیایی است، در معنای وسیع « فلسفه » بگنجانیم، آن‌گاه باید قائل به نوعی منطق شویم که ارسطویی نیست. شاید لزومی نداشته باشد که آن را « منطق » بخوانیم. اگر ما این‌جا خیلی ساده آن را یک شیوه‌ی یکّه‌ی تفکر ندانیم و فوری تصمیم بگیریم که گزاره‌های آن معتبر نیستند صرفاً به این دلیل که در جهتی خلاف منطق ارسطویی می‌روند، با چنین تفکری محال است که فلسفه‌ی بودایی را بفهمیم. این شیوه‌ی تفکر حقیقتاً برای آن‌هایی دشوارفهم است که تربیت‌شان در فلسفه‌هایی است که شالوده‌ی تفکرشان بر منطق ارسطویی نهاده شده است. و ما چون این شیوه‌ی تفکر را در مطالعه یا

ملاحظه‌ی مسأله‌ی «پایگاه فرد»[۵] دنبال می‌کنیم این‌جا باید در نظر داشته باشیم‌که چرا فیلسوفان بودایی می‌بایست این شیوه‌ی تفکر را توسعه دهند.

کانون مسائلی را که فیلسوفان بودایی می‌جسته‌اند خودِ حقیقی بوده است. آنان این خود حقیقی را تا مرزهایش دنبال کرده سرانجام توانستند آن را از طریق یک تجربه‌ی یکّه تحقق بخشند. بی‌شک خیلی از مردم و خیلی از فیلسوف‌ها فکر می‌کنند که شناخت ما از خودمان از راه خودنگری[۶] ممکن است. اما، اگر این را به دقت بررسی کنیم خواهیم دید که خودی که از طریق درون‌نگری گرفته شود یک خودِ مفهومی شده است و خودهای حقیقی ما، یعنی خود چنان که واقعاً هست، هرگز نمی‌تواند از طریق درون‌نگری گرفته شود. آن فلسفه‌هایی که فکر می‌کنند شناخت خود از راه درون‌نگری ممکن است خودشناسی[۷] را روی یک فرض بنا می‌کنند. مسأله این است که آیا یک چنین فرضی مجاز است یا نه. یکی از فیلسوفان برجسته‌ی ژاپن در نیمه‌ی اول این قرن، یعنی هاتانو سِی‌ایچی، درباره‌ی این خودشناسی چنین گفته است.[۸]

شناسه‌گر،[۹] همسو با بازشناختِ جهان عینی خود را نیز می‌شناسد. چنان‌که پیش از این گفته شد، شناسه‌ها [یا، اشیا] برون‌نهاده‌های[۱۰] شناسه‌گرند و حاویِ عاملِ خودی‌اند که در آن‌ها نمودار می‌شود. شناسه‌گر آن را نمودار نمی‌کند مگر به شکل یک شناسه یا در شناسه‌ها. به این دلیل است که شناسه‌گر می‌تواند خودِ خویش را بشناسد. وقتی شناسه‌ها، یعنی، برون‌نهاده‌ها، یا تجلیات شناسه‌گر، رمزهای شناسه‌گر شوند: یعنی، وقتی که شناسه‌گر با خودِخویش آشنا شود، و خود پنهان یا مرکزِکنشِ شناسنده و خودِ نمودارشده یا خودِ شناخته از هم جدا شده رو در روی هم بیایستند، و در عین حال، یکسانی[۱۱]شان را نگه دارند یا دریابند، [آن‌گاه] شناسه‌گر خود را می‌شناسد ....

البته، هنگامی که ما به این شیوه حرف می‌زنیم یا فکر می‌کنیم، ناگزیریم که در سطح درون‌نگری بیایستیم. و هنگامی که عامل حیات تجربه را، یعنی حیات هستی واقعی را، از عامل درون‌نگری، یعنی محتوای تصوری، بازبشناسیم میان این دو رابطه برقرار می‌کنیم. بنا بر این، اولی، یعنی هستی واقعی، هم شاید وارد محتوای شناختِ مفهومی شود. اما این همان دشواری است که شخص هنگامی که جویای سرچشمه‌ی تجربه است باید با آن روبه‌رو شود. اما این مشکلی است که شخص دیگر نمی‌تواند آن را در سطح درون‌نگری حل کند. این همان واقعیت بنیادی زندگی است، و راه دیگری جز بودنِ در آن و زیستن از آن راه وجود ندارد. یک مشاهده‌ی دقیق‌تر، همان طور که در شناختِ خود دیده‌ایم، به ما نشان خواهد داد که از این‌ها گذشته، تمام دشواری‌های یکی دانستنِ شناسه‌گرِ واقعاً موجود پنهان با شناسه‌گرِ تصوری نمودار شده به یک مقوله تعلق دارند. آن‌ها همه شاید به تساوی به چیزی تقلیل یابند که آن را یکسانیِ متعالیِ شناسه‌گر می‌خوانیم. این، یکسانیِ شناسه‌گرِ تجربه‌ی بنیادی و شناسه‌گرِ درون‌نگری است، به بیان دیگر، یکسانیِ شناسه‌گر واقعاً موجود و شناسه‌گری که در ارجاع به مفاهیم در مرحله‌ی عینی آن‌ها نمودار می‌شود، یعنی، یکسانیِ شناسه‌گر شناسنده (شناسه‌گرِ واقعاً موجود) و شناسه‌گر شناخته (شناسه‌گرِ مفهومیِ تصوری) است. بدین‌سان همان طور که این یکسانی در درجه‌ی اول به شکل یک پیش‌نیازِ درون‌نگری فرض می‌شود، یک مسأله ادراک نیست، بل‌که یک حقیقت بنیادی زندگی است که باید همان گونه که در آن زندگی می‌کنیم تجربه کرده شود.

دیدگاهی که در بررسی هاتانو از این مشکل بیان شده درست است، و پیشرفتی است به سوی یک بینش نافذِ وفادار به این حقایق. مادامی که ما

دیدگاه درون‌نگری را داریم نمی‌توانیم با هاتانو موافق نباشیم. اما اگر از دیدگاه فلسفه‌ی بودایی به مسأله نگاه کنیم می‌توان بررسی کرد که آیا «این یکسانی ... که به شکل یک پیش‌نیازِ درون‌نگری فرض می‌شود» را می‌توان بنا نهاد یا نه. به این دلیل می‌توان چنین کاری کرد که فیلسوفان بودایی در «شناخت»ِ شناسه‌گرِ واقعاً موجود بدون تبدیل آن به یک محتوایِ مفهومیِ تصوری موفق شده‌اند، و چون توانستند خود حقیقی را بشناسند، توانستند درست چیزی را بشناسند که یکسانیِ میان دو شناسه‌گر را می‌سازد، یعنی شناسه‌گری که می‌شناسد و شناسه‌گری که در خودشناسیِ خودِ حقیقی شناخته می‌شود.

سرشت یکسانیِ میانِ این دو شناسه‌گر، یعنی شناسه‌گری که می‌شناسد و شناسه‌گری که در خودشناسیِ خودِ حقیقی شناخته شده، چیست؟ چون شناسه‌گرِ واقعاً موجود خود را در خودشناسیِ خود حقیقی می‌شناسد، آن‌چه می‌شناسد و آن‌چه شناخته شده هر دو همان خودِ واقعی‌اند — آن دو کاملاً یک چیزند. با این‌همه، چون کنشِ شناخت بدین وسیله بنا نهاده شده، تمیزِ[12] شناسنده و شناخته[13] باید در داخل همین یک خود بنا نهاده شود. این حقیقت که همان یک خود وجود دارد و در عین حال تمیزِ شناسنده و شناخته هم هست یک تناقض منطقی است، اما برای آن که خودشناسیِ خودِ حقیقی را بنا نهیم، یک چنین رابطه‌ی متناقضی باید بتواند برقرار شود. فیلسوفان بودایی بیش‌ترین سعی و همّ‌شان را در واقع در بنا نهادن این‌گونه تجربه، و دریافتن یک شیوه‌ی تفکر گذاشته‌اند که از طریق آن می‌توان این تجربه را بیان کرد. وقتی اَسَنگه و وَسوُبندوُ از تمیزِ بی‌تمیزی، یعنی شناختِ یافته‌ی پسین،[14]

حرف زدند، و موقعی که بای- جانگ هُویی- هایی گفت « بیدار شدن به این جا-اکنون »، مقصود همین تجربه‌ی یافتِ خود حقیقیِ واقعی بود. « کمال فراشناخت » (پرَگیاپارَمیتا)ِ ناگارجُونه چیزی جز این تجربه نیست. این تجربه موقعی بنا نهاده می‌شود که تمیز میان شناسه گر و شناسه در کار نباشد، یعنی موقعی که شخص از تجربه‌ی بی‌تمیزی (نیرویکَلپه)[۱۵] گذشته باشد. آن چه در این تجربه‌ی بی‌تمیز یافته می‌شود « شناخت بنیادین »[۱۶] خوانده می‌شود.[۱۷] وقتی این شناخت بنیادین بسط بیش‌تری پیداکند و تمیز شناسنده و شناخته پیدا شود، اگرچه بی‌تمیزی‌اش را از دست نمی‌دهد، دریافتِ خود حقیقی بنیاد می‌گیردِ. این آن چیزی است که اَسنگه آن را « شناختِ یافته‌ی پسین » می‌نامد.

چون این رابطه‌ی همزمانِ میان بی‌تمیزی و تمیزِ شناسنده و شناخته از نظر منطقی تناقض دارد، سرشت آن کاملاً فرق دارد با آن یکسانی که می‌بایست از دیدگاه درون‌نگری به مثابه‌ی یک پیش‌شرطِ خودشناسی فرض شود. وقتی که می‌بینیم این بی‌تمیزی چنان ساختار پیچیده‌یی دارد که تناقض را هم در بر می‌گیرد، می‌توان گفت که یکسانی‌یی که از دیدگاه درون‌نگری لزوماً به مثابه‌ی یک پیش‌شرطِ خودشناسی فرض شده [یکسانی] حقیقی نیست. به بیان دیگر، میان شناسه گر مفهومیِ تصوری و شناسه گرِ واقعاً موجود (شناخته از طریق درون‌نگری) نمی‌تواند یکسانی برقرار شود، و روشن است که از اولی (شناسه گر مفهومی تصوری) دومی (شناسه گر واقعاً موجود) نمودار نمی‌شود.

« پرَگیا » (اصطلاحی که ناگارجُونه به کار می‌برد، یا « شناخت یافته‌ی

پسین » (که عبارت اَسنگه و وَسوُبندوُ است)، شناختی است که بر جستجو و یافت ِ خود ِ حقیقی بنا شده است. در این شناخت، انسان می‌تواند نه فقط خود ِ واقعاً موجود را چنان که هست بشناسد، بل‌که هر چیز ِ جهان را نیز چنان که واقعاً هست می‌شناسد. به این دلیل چون شخص خود ِ واقعی را بیابد [یا، دریابد] در عین حال خود واقعیت را هم لمس می‌کند؛ شناختن ِ خود واقعی در عین حال شناختن ِ واقعیت است. چیز یا شیء شناخته چنان که واقعاً هست چیزی نیست جز واقعیت ِ شناخته چنان که هست. شناختن ِ واقعیت نمی‌تواند چیزی جز شناختن ِ خودمان و تمام اشیایی باشد که در جهان هست چنان که واقعاً هستند و می‌شود. به این شیوه، شناختی که می‌تواند خود ِ واقعی را بشناسد می‌تواند هر چیزی را هم که در جهان چنان که واقعاً هست و واقعاً می‌شوند بشناسد، یعنی می‌تواند اشیا را کاملاً به طور عینی بشناسد. این نکته را پس از این مشروحاً بررسی خواهیم کرد.

در خودشناسی ِ خود، شناسنده و شناخته یک خودَند، یعنی یک شناسه گرند. این جا فقط ـ شناسه گر هست؛ شناسه‌یی [یا، شیءیی] نیست. در این معنا، فقط ـ شناسه گر (ویگیانه ـ ماترَه) هست.[18] این فقط ـ شناسه گر ساختاری دوگانه دارد. یعنی، هم جنبه‌ی تمیز [یا، اختلاف] میان شناسنده و شناخته را دارد، یعنی، اثبات ِ شناسه گر و نفی شناسه را، و هم جنبه‌ی بی‌تمیزی یا یکسانی ِ شناسنده و شناخته را. گرچه فقط ـ شناسه گر نشان می‌دهد که آن یک شناسه، یعنی شناخته، نیست، اگر فقط یک شناسه گر می‌بود [دیگر آن‌جا] کم‌ترین معنای ِ « شناخته » وجود نمی‌داشت. اگر این طور می‌بود فقط معنای یک شناسه گر ِ شناسنده بود و نه معنای یک شناسه گر ِ شناخته، و نمی‌شد گفت

که خودْ خود را می‌شناسد. چه گونه معنای شناسه گر ِشناخته می‌تواند در فقط ـ شناسه گر مندرج باشد؟ این جنبه‌ی دیگر ِ فقط ـ شناسه گر است، یعنی، چیزی نیست جز شناخته‌یی که در بی‌تمیزی ِ شناسنده و شناخته مندرج است. اما، چون این شناخته با شناسنده یکی است، معنایش کاملاً آشکار نیست. برای این که معنای ِ این شناخته کاملاً روشن شود، باید معلوم شود که آن شناسنده نیست ـــ به بیان دیگر، شناسنده باید نفی شود. بنا بر این، چون شناسنده حقیقتاً خود، یا شناسه گر، است نفی ِ شناسنده نه ـ خود یا نه ـ شناسه گر، یعنی شناسه [یا، شیء] است. به این طریق، برای این که معنای شناخته، که در فقط ـ شناسه گر مندرج است، بتواند کاملاً آشکار شود، شناسه باید اثبات و شناسه گر نفی شود. یعنی، فقط ـ شناسه باید بنا نهاده شود. فقط به این طریق اول خود ِ حقیقی، چنان که واقعاً هست، می‌تواند شناخته شود، یعنی « شناخته » می‌شود. به این دلیل است که وَسوُبندوُ گفته است فقط ـ شناسه گر (ویگیانه ـ ماتِره) نه ـ شناسه گر (= نه ـ دل = اَچیتّه)[19] است.[20] او این نکته را که فقط ـ شناسه گر فقط ـ شناسه است به این شکل بیان می‌کند: « شناسه گر ِ دیده‌شده به مثابه‌ی اشیای جهان ».[21] نه ـ دل به همان معنای نه ـ خود (اَن‌آتمن)[22] است.

اما درباره‌ی معنای فقط ـ شناسه. گرچه به این معنا است که خود حقیقی شناخته شده است، اما چیزی جز واقعیت ِ شناخته‌شده نیست. و واقعیت، صرفاً خود نیست؛ همه چیز جهان است. فقط ـ شناسه به این معنا است که به جز همه چیز ِ جهان، شناسه گری نیست که مخالف ِ آن‌ها باشد. و با این همه، این حقیقت که این چیز یک شناسه است نشان می‌دهد که این آن چیزی است که شناخته شده است. بنا بر این، این نکته که شناسه گر همه چیز را می‌شناسد رابطه یا

نسبت همه چیز (واقعیت) را چنان‌که به خود شناخته می‌شوند آشکار می‌کند. این‌جا، یکسانیِ شناسنده با شناخته را در بر می‌گیرد. چنین نیست که شناسه‌گر بیرون از شناسه هستی دارد و آن را چون شناسه [یا، شیء] می‌بیند. برعکس، شناسه‌گر چون نیست [یا، ناموجود] است مگر به شکل شناسه، همه چیز را می‌شناسد. شناسه‌گر، گویی چون نیست است، شناسه را می‌بیند. این چیزی نیست مگر آزاد بودن از همه‌ی دیدگاه‌های ذهنی و جزیی و دیدنِ اشیا درست چنان‌که هستند. دیدن خود چنان‌که هست متفاوت از دیدن اشیا، چنان‌که هستند، نیست؛ و نه چیزی جز دیدنِ واقعیت است چنان‌که هست. فقط به این دلیل چنین است که خودْ شناسنده است و اشیا شناسنده‌یی نیستند که خود را چنان‌که هست می‌شناسد [و از این رو آن را] « فقط ـ شناسه‌گر » خوانده‌اند و آن اشیای شناخته شده را چنان‌که هستند « فقط ـ شناسه » خوانده‌اند. اما، چون خود به مثابه‌ی واقعیت متفاوت از اشیا نیست، فقط ـ شناسه‌گر در عین حال معنای فقط ـ شناسه را شامل می‌شود. و چون خود به مثابه‌ی واقعیت، شناسنده است، یکسانیِ شناسنده و شناخته در حقیقتِ شناخته شدنِ اشیا مندرج است. بنا بر این، اگر فقط ـ شناسه‌گری وجود نداشته باشد، فقط ـ شناسه‌یی هم نمی‌تواند بنا نهاده شود.

فقط ـ شناسه‌گر، یعنی نه ـ خود، چیزی جز خودِ حقیقی نیست که خود را شناخته است. در عین حال، جهان را درست چنان‌که هست (فقط ـ شناسه) می‌شناسد. و از طرف دیگر، به این منظور که اشیای جهان را بتوان شناخت درست چنان‌که هر یک هست یا می‌شود (فقط ـ شناسه)، فقط ـ شناسه‌گر، یعنی نیستیِ شناسه، نیز باید بنیاد گیرد. این معنای سخنِ سِنگ‌ ـ جائو است که

می‌گوید « همه چیز جهان، گرچه واقعی‌اند، بی‌صورت [بی‌شکل، بی‌نشان] اند، و سخن ذن که می‌گوید: « دیدن صورتِ بی‌صورت ».[۲۳] خودِ حقیقی نه-خود است، و اشیا چنان که واقعاً هستند صورت‌های بی‌صورت‌اند. در بررسی چهارگانه‌ی رین‌زایی (لین‌جی، ف. ۸۶۷)، استاد مشهور ذن، این فقط-شناسه‌گر و فقط-شناسه در چهار مرحله نشان داده‌می‌شود:

(۱) فقط-شناسه
(۲) فقط-شناسه‌گر
(۳) شناسه‌گر و شناسه هر دو نفی شده‌اند
(۴) شناسه‌گر و شناسه هر دو اثبات شده‌اند

خودِ حقیقی این نوع شناسه‌گر است، و اشیای واقعاً موجود این نوع شناسه‌اند. وقتی یکی به این شیوه‌ی یکّه خود و اشیای جهان را می‌شناسد، تَتّا[۲۴] (چنینی) را می‌شناسد. تَتّا مترادف‌های بسیار دارد: شوُنیَتا[۲۵] (تهیت)، اَنیمیتّا،[۲۶] دَرْمَتا (چیزها چنان که واقعاً هستند)، بوته-کوتی[۲۷] (حدِّ حقیقت)، پرَمآرتَتا[۲۸] (شناسه‌ها یا اشیای شناخته شده در برترین شناخت)، دَرْمَه-داتوُ (قلمرو اشیا چنان که واقعاً هستند).[۲۹] علاوه بر این‌ها، این‌ها هم که پیش از این آورده شد مترادف‌های آن‌اند: ویگیانه (= ویگیاپتی)-ماترَتا[۳۰] یا = چیتّه-ماترَتا[۳۱] (فقط-شناسه‌گر یا فقط-جان، یا فقط-دل)، و اَچیتّه (نه-دل، بی‌دل).

یکی از فیلسوفان بزرگ بودایی ژاپن، یعنی دوْ گن، می‌گوید: « مطالعه‌ی آیین بودا مطالعه‌ی خود است. مطالعه‌ی خود، فراموش کردنِ خود است. فراموش کردنِ خود، یافتنِ خود است به مثابه‌ی همه چیز [جهان]. یافتنِ خود به مثابه‌ی همه چیز دور انداختنِ هم جان و تن خویش است و هم جان و

تن دیگران.»[۳۲] این‌جا، آن‌چه پیش از این گفته شد ــ که فلسفه‌ی بودایی با مشکلِ شناختِ خودِ حقیقیِ خویش آغاز شد، و خودشناسیِ خودِ حقیقیِ شخص (فقط ـ شناسه گر) نه ـ خود است، و این فقط ـ شناسه است، و این آزادی است ــ به شیوه‌یی متفاوت از شیوه‌ی رین‌زایی و به سبکی روشن‌تر روشن‌گری می‌شود. اولین فیلسوف اصیلی که پس از کاشت فلسفه‌ی غربی در ژاپن پیدا شد و اسمش حتا در کشورهای دیگر معروف است نیشیدا کیتارُوْ است. وجه مشترکی را که اندیشه‌ی او با اندیشه‌ی پیش‌گفته‌ی فلسفه‌ی بودایی دارد می‌توان در این سخنان‌اش دید: «خودِ حقیقیِ ما جوهرِ بنیادیِ عالَم است و هنگامی که ما این خودِ حقیقی را بشناسیم، نه فقط با خیرِ انسانیت یگانه‌ایم، بل‌که با این جوهرِ بنیادی عالَم هم می‌آمیزیم و روحاً با دلِ خدایی یگانه می‌شویم.»[۳۳]

این که فردی خود حقیقی‌اش را می‌شناسد به این معناست که عالم از خود به خود بیدار می‌شود. خودشناسیِ فرد صرفاً پدیده‌یی در دانستگیِ یک فرد نیست، بل‌که در واقع یک حقیقتِ عالم است. وقتی او چیزها را در جهان می‌شناسد، صرفاً خودِ فرد نیست که می‌شناسد، بل‌که عالَم است؛ و هنگامی که چیزها از سوی او شناخته‌می شوند، عالَم خود را از درونِ خود می‌شناسد. هنگامی که او چیزها را می‌شناسد، این خودْبیداریِ عالَم را از درونِ خود آن پدید می‌آورد، و این چیزی نیست مگر توسعه و رشد عالَم. این شدنِ عالَم است.

ما پیش از این راهِ بنیادیِ تفکر را در فلسفه‌ی بودایی دنبال کرده‌ایم. تمام مسائل فلسفه‌ی بودایی مهایانه بر این شالوده بررسی می‌شوند، چنان که

شخص نمی‌تواند مسائل دیگر را بدون تماس ِ با آن بررسی کند. چنان‌که پیش از این دیده‌ایم، رابطه‌ی میان شناسنده و شناخته فقط یک مسأله‌ی پدیده‌شناختی نیست بل‌که اساساً یک مسأله‌ی متافیزیکی است. « بودن » و « شناختن » را نمی‌توان جدا از یک‌دیگر بحث کرد. (و چنان‌که در آخر بند قبلی اشاره شد، « بودن » و « شدن » را نمی‌توان جدا از یک‌دیگر بررسی کرد.) بعد، رابطه‌ی فرد و جهان را از جنبه‌ی رابطه‌ی میان یک و بسیار بررسی می‌کنیم.

۲. یک و بسیار

در فلسفه‌ی بودایی، منطق ِ رابطه‌ی میان فرد و جهان به مثابه‌ی رابطه‌یی فهمیده می‌شود که در آن « یک به بسیار داخل می‌شود و بسیار به یک داخل می‌شود » (یک، یک است و نه بسیار، بسیار، بسیار است و نه یک، و با این همه، در همان زمان، یک با بسیار یکی است، و بسیار با یک یکی است.)[۳۴] یک و بسیار در یک زمان متقابلاً تضاد را نفی می‌کنند چون آن دو یک و یکسان‌اند. این یک نمونه‌ی تمیز ِ بی‌تمیزی [یا اختلاف ِ بی‌اختلافی] است. اما چرا رابطه‌ی میان فرد و جهان این چنین است؟ اول آن‌که فرد، چون در جهان زاده شده، در آن زندگی می‌کند و می‌میرد، تماماً در درون جهان است. این‌که فرد به مثابه‌ی یک محصول تاریخی در درون جهان قرار دارد به این دلیل است که یک به مثابه‌ی بسیار وارد جهان می‌شود. دوم آن‌که در همان زمان جهان تاریخی به نیروی خلاقی که از فرد صادر می‌شود ساخته می‌شود. جهان هستی دارد، نه فقط به شکل شناسه‌یی که فرد آن را می‌بیند، بل‌که در عین حال، به شکل چیزی که هر فرد آن را می‌آفریند، در فرایند ِ شدن است. فرد فقط

بیننده نیست، بل‌که کننده [یا، فاعل] هم هست. بسیار، چون چیزی که این کننده آن را آفریده، در یک مندرج است. این به شکل « بسیار وارد یک می‌شود » بیان می‌شود. فرد و جهان متقابلاً یکدیگر را می‌آفرینند.

این رابطه که برقرار می‌شود ناشی از این حقیقت است که فرد فقط یکی در میان بسیار نیست بل‌که هم‌چنین یک است به مثابه‌ی نفیِ بسیار، و بسیار فقط مجموعه‌یی از یک‌ها نیست بل‌که بسیار است به مثابه‌ی نفیِ یک. این حرف که فرد فقط یکی از بسیار نیست بل‌که نفیِ بسیار است به این معناست که فردْ شناسه‌گر است. فردی که مثل ذرّه‌یی در جامعه دیده می‌شود، فرد شیءشده [یا عینیت‌یافته] است. انسان می‌تواند جامعه را که مرکب از مردمِ بسیار است به مثابه‌ی یک شناسه بررسی کند. این انسان در این موقعیت از چه نظر متفاوت از دیگران است؟ البته، حقیقت این است که او شناسه‌گری است که جامعه را می‌بیند و می‌آفریند. چون او شناسه‌گر است، پس دیگران همه شناسه‌اند؛ فقط او در مقام شناسه‌گر اثبات می‌شود و دیگران همه نفی می‌شوند. در این جنبه است که بسیار به یک وارد می‌شود، یا یک است به مثابه‌ی نفیِ بسیار. این یک، یک خودِ اثبات‌شده یا وجه هستی شناسه‌گر است، و وجه نیستی جامعه یا جهان تاریخی است.

این سخن که بسیار فقط مجموعه‌یی از یک‌ها نیست بل‌که به مثابه‌ی نفی یک است به این معنی است که جامعه با نفیِ فرد بنیاد نهاده می‌شود. هر فردی باید به خاطر بهروزی کل جهان از بهروزی خود بگذرد. این آن جنبه است که در آن یک وارد بسیار می‌شود، یا بسیار است به مثابه‌ی نفیِ یک. این یک، خودِ نفی‌شده یا آن وجه از نیستیِ شناسه‌گر (اَن‌آتمن، نه ـ خود) است، و آن وجه هستی جامعه یا جهان تاریخی است.

آن فیلسوف بودایی که چارچوب این رابطه‌ی متقابل یک و بسیار را خیلی روشن کرد فا- زانگ (۶۴۳-۷۱۲) از مکتب هوُا- ین بود. او این را رابطه‌ی متقابل امیر شدن و خادم شدن می‌خواند.[۳۵] در این وجه که بسیار در آن وارد یک می‌شود، هر فرد به ترتیب مرکز عالم است. وقتی فردِ الف امیر است، تمام افراد دیگر و طبیعت، یا کل جهان خادمان اویند. در همان حال، الف با توجه به ب یا پ، خادم است. تمام افراد در عین حال امیران و خادمان‌اند. در این موقعیت، جهانِ بسیار فقط اشاره به اجتماع انسان‌ها، بدون ملاحظه‌ی طبیعت، نیست. هیچ اندیشه‌یی از یک سپهرِ ماده‌ی جدا شده از روح یا حیات وجود ندارد. مفهومِ تنِ جدا شده از جان، یا مفهوم ماده‌ی جداشده از روح یا حیات نزد فیلسوف بودایی ناشناخته است. اشیای مادی نیز به مثابه‌ی چیزهای جدایی‌ناپذیر از روح یا حیات فهمیده می‌شوند. همه چیز، موجودات مُدرِک به شمار می‌آیند.

هنگامی که رابطه‌ی فرد و جهان به شکلِ رابطه‌یی فهمیده شود که در آن بسیار در یک، و یک در بسیار، نفی می‌شود احتمالاً ریشه‌یی‌ترین شیوه‌ی فهمیدنِ رابطه است. مراد از فرد اشاره به این یا آن انسان نیست، بل‌که اشاره است به شناسه گر. و این شناسه گر، زندگی یا حیاتِ حقیقی است. آن زندگی که از بیرون به آن نگاه کنند زندگی حقیقی نیست، و این نکته در این حقیقت دیده می‌شود که مرگ ما هرگز نمی‌تواند برای ما همان گونه باشد که مرگ دیگران است. از آن‌جا که یک وارد بسیار می‌شود، نمی‌توان این را یک‌گرایی (مونیسم، وحدت‌گرایی) دانست؛ و از این نظر که بسیار وارد یک می‌شود، این بسیارگرایی (پلورالیسم، تکثرگرایی) در معنی معمولی آن نیست. از

آن‌جا که این بنیاد نهادنِ همزمانِ سلب و یکسانیِ متقابلِ یک و بسیار، یا به بیان دیگر، بنیاد نهادنِ رابطه‌ی تمیزِ بی‌تمیزیِ میانِ یک و بسیار، چنان که پیش از این دیدیم، چیزی نیست مگر وجه دیگرِ بنیاد نهادنِ همزمانِ نفی و یکسانیِ دوسویه‌ی شناسه‌گر و شناسه، [پس] تضادِ یک‌گرایی و بسیارگرایی در تاریخ فلسفه‌ی غرب مبتنی بر یک شیوه‌ی اندیشه است که کاملاً متفاوت از شیوه‌ی فلسفه‌ی بودایی است. از آن‌جا که در فلسفه‌ی بودایی، مفهومِ نیستیِ شناسه‌گر، یعنی نه-خود یا نه-جان هست همین باعث می‌شود که از سوبژکتیویسم فراتر برویم، [از این رو] ایدالیسم پا نگرفت؛ و، به علت نفیِ مفهوم یک هستی واقعی که از شناسه‌گر فراتر می‌رود که این ناشی از مفهوم نیستیِ شناسه است، رئالیسم پا نگرفت.

جدول زیر یک تحلیل مشروح ساختار منطقیِ « تمیزِ بی‌تمیزی » را که در بخش ۲ بیان شده نشان می‌دهد.

واقعیت، خود را یافته است

A. خود که به خود بیدار می‌شود— پرَ‌گیا

B. اشیا که چنان که هستند شناخته شده‌اند— تَتّا (چنینی)

I

تمیز ِ
۱) شناخته از شناسنده
۲) بودن از نبودن

A

فقط ـ شناسه گر (ذهنیت محض)
فقط ـ شناسه گر هست، بدون شناسه؛ یعنی، خود، خودش را می‌شناسد.
(شناسه گر اثبات می‌شود، شناسه نفی می‌شود و این با II-a، یعنی یکسانی شناسه گر با شناسه گر یکی می‌شود.)

B

فقط ـ شناسه (عینیت محض)
فقط ـ شناسه هست، بدون شناسه گر؛ یعنی، اشیا از درون شناخته می‌شوند.
(شناسه اثبات و شناسه گر نفی می‌شود. این با II-b، یعنی، یکسانی ِ شناسه با شناسه یکی می‌شود؛).

II

یکسانی ِ (یا، بی تمیزی ِ)
۱) شناسنده با شناخته
۲) بودن با نبودن

A

یکسانی ِ شناسه گر با شناسه (تُهیّت = شوْنیَتا)
(a) خود، خودش را می‌شناسد؛ یعنی شناسه گر (شناسنده) با شناسه گر (شناسنده) یکی است.
(این با I-a (I-A؟)، یعنی، شناسه گر اثبات و شناسه نفی می‌شود، یکی می‌شود.)
(b) اشیا از خود شناخته می‌شوند؛ یعنی، شناسه (شناخته) با شناسه (شناخته) یکی است.
(این با I-B، یعنی، شناسه اثبات و شناسه گر نفی می‌شود، یکی می‌شود.

B

یکسانی ِ شناسه گر ِ شناسه بودن با نبودن هر دو، [یعنی] شناسه گر و شناسه (تُهیّت =شوْنیَتا)

ترسیمی که در این‌جا از چارچوب بنیادگرفتنِ همزمان نفی و یکسانی متقابلِ میان شناسه‌گر و شناسه به دست داده شده است تفسیر مردانی را دنبال می‌کند که به یوگاچارَه‌ی آغازین تعلق دارند، یعنی مَیترِیَه، اَسنگه، وَسوُبندوُ، استیرَمتی،[۳۶] و پَرَم‌آرتَه،[۳۷] در حالی که ترسیم چارچوبِ یک که به بسیار وارد می‌شود و بسیار که به یک وارد می‌شود، تفسیرِ فا-زانگ را دنبال می‌کند. دلیل‌اش این است که این مردان به بهترین شکلی منطق این رابطه‌ها را روشن کرده‌اند. از این دو مفهوم هیچ یک نمی‌تواند بدون آن دیگری بنا نهاده شود. این‌ها اساساً یکی‌اند. این اندیشه‌ی منفرد در شکل ساده‌اش اندیشه‌ی ناگارجوُنه است که می‌گوید «کالبد،[۳۸] تهیّت است، و همان تهیت، کالبد است.» کالبد و تهیت یکی‌اند، اما در عین حال، در تضادی قرار می‌گیرند که یک‌دیگر را نفی می‌کنند.

اگر بخواهیم عمیق‌تر از این در منطقِ رابطه‌ی فرد و جهان، یا یک و بسیار، فروورویم باید در سخت‌ترین مشکل فلسفه‌ی بودایی، یعنی «زمان و ابدیت»، به بررسی بپردازیم. در بررسی این مشکل، جای فرد به عنوان مرکزِ جهانِ شدن حتا روشن‌تر خواهد شد؛ اما، چون روشن‌گری این مشکل در وقتی که به من داده شده ناممکن است، می‌گذارم برای یک فرصت دیگر.

سوآل: می‌خواهم دو نکته‌ی مقدماتی را مطرح کنم. اول، یک نکته درباره‌ی رابطه‌های انعکاسی است. تصور یک رابطه‌ی انعکاسی را در منطق غربی دارای تناقض نمی‌دانند؛ لااقل، غالب مردم آن را متناقض نمی‌شمرند. این حقیقت که ۸ با ۸ رابطه دارد یک موقعیت محال نیست. به نظر می‌رسد که

شما دارید از یک آرگومان با این اثر استفاده می‌کنید که اگر A دو نقش (= فونکسیون) را به خود بگیرد، و اگر این رابطه پادتقارنی باشد و چیزی دو نقش را در این رابطه، یا دو محل را در این رابطه به خود بگیرد، گویی، به سوی دو موجود متمایز هدایت می‌شود. حال، جز این نتیجه، نتیجه‌ی دیگری نمی‌توان گرفت که اگر من شما را دوست دارم و شما مرا دوست دارید، من هم موضع عاشق را به خود می‌گیرم و هم موضع معشوق را، اما از این نمی‌توان نتیجه گرفت که به این دلیل من دو نفرم. من همان یک شخص‌ام. اگر، حالا، من خود را دوست دارم یا خود را می‌شناسم، به این دلیل نمی‌توان نتیجه گرفت که من دو نفرم. من همان یک شخص‌ام. بعید است که من خودشناسی را چیز بسیار روشنی بدانم و بسیار بعید است که بگویم که این امر درگیر مشکلات بسیار عمیقی که به فرمول‌های متناقض می‌انجامد نیست. اما از همین حقیقت که این یک رابطه‌ی انعکاسی است معلوم نمی‌شود که یکی از این‌ها باشد. این یک نکته.

می‌پردازم به نکته‌ی دوم: من عمیقاً در این باره سردرگم‌ام که چه گونه در شناختنِ خود به شکل شناسه، خودْ این دو موضع را، هم به شکل شناسه گر و هم به شکل شناسه، به خود می‌گیرد. سردرگم‌ام که چه گونه شناسه مشخص می‌شود. خود به مثابه‌ی شناسه به تعداد زیادی شناسه‌های متمایز مشخص می‌شود. همین که این شناسه‌های متمایز آن‌جا هستند، می‌توانم بقیه‌ی مطلب را کاملاً بفهمم. اما این تمایز یا تمیز به نظر می‌رسد که روشن نیست. حال، فیلسوفان دیگری هم بوده‌اند که نظرهای مشابهی داشته‌اند. توماس قدیس می‌اندیشید که خدا، با شناختنِ خود، هر چیز دیگری را می‌شناخت. اما او این

طور دلیل می‌آورد ـ چون که خدا به شیوه‌یی چشمگیر هر چیز دیگری بود، و مانند این. و همین گونه، کسانی مثل هگل گفته‌اند که تمام شناختِ چیزها شناختِ آن‌ها است به شکل خود، به شکل کلّی‌ها. اما باز این بستگی دارد به یک نظرِ خاصِ خود. حال، به نظر نمی‌رسد که هیچ گونه مکانیسمی در کار باشد که خود به مثابه‌ی شناسه را در این سیستم مشخص کند.

به بیان دیگر: « سوآلات این‌ها است: چه چیزی درباره‌ی یک چیز معین که هم شناسه گر است و هم شناسه متناقض است؟ چه گونه شناسنده می‌تواند شناخته شود؟ شما می‌گویید که شیوه‌ی بودایی تفکر یک شیوه‌ی یکّه‌ی تفکر است که در هیچ فلسفه‌یی یافت نمی‌شود. نمی‌دانم چرا چنین است. » آن‌جا که شما می‌گویید « شناختنِ خودِ حقیقی »، معنای « شناختن » در این جمله چیست؟

پاسخ: به دلیل سرشت مسأله به این سوآلات سر جمع جواب می‌دهم، که این است.

به نظر می‌رسد که برخی سوآلات از دیدگاه تفکر درون‌نگرانه کرده شده بدون توجه دقیق به تمایز میان آن دیدگاه و دیدگاه فلسفه‌ی بودایی. مادامی که ما در سطح درون‌نگری [همراه با مفهوم بازتابی آن] می‌ایستیم، تناقضی درباره‌ی همان یک چیز نیست که هم شناسه گر باشد و هم شناسه. این گزاره که من می‌توانم خود را بشناسم بدون هر گونه تناقضی بنا نهاده می‌شود. اما در این مورد، « من »، دو قسمت می‌شود، منِ واقعاً موجود، یا مرکز کنش شناسنده، و منِ مفهومی، یا منِ شناخته، و از این گذشته، فقط دومی است که شناخته شده است؛ اولی نشناخته باقی می‌ماند. در این معناست که می‌گوییم ما نمی‌توانیم خودِ واقعاً موجودمان را از طریق درون‌نگری « بشناسیم ».

اما فلسفه‌ی بودایی در سطح درون‌نگری نمی‌ایستد. از تفکر درون‌نگرانه بسیار فراتر رفته و جایی می‌ایستد که شناختن ِ خود برای خود ِ واقعاً موجود ممکن می‌شود.

به منظور رسیدن به این سطح از تفکر، یک فیلسوف بودایی یا یک بوداسَف (که گوهرش شناخت کامل است) از دو مرحله می‌گذرد. از سطح تفکر درون‌نگرانه شروع می‌کند و به مرحله‌ی اول می‌رود که آن‌جا تفکر درون‌نگرانه‌ی معمولی به تدریج در دانستگی او از میان می‌رود و جایش را تفکری می‌گیرد که مطابق شیوه‌ی تفکری عمل می‌کند که به مرحله‌ی سوم تعلق دارد، یعنی، به دیدگاه فلسفه‌ی بودایی. او با تربیت و انضباط کوشای چندین ساله از مرحله‌ی اول می‌گذرد و به سَمادی (یکدلی یا نظاره‌ی عمیق) می‌رسد که آن‌جا هیچ اندیشه‌یی نیست؛ نه دانستگی ِ خود ِ مفهومی هست و نه هیچ مفهوم ِ شناسه‌ها، و نه دانستگی خود واقعاً موجود یا دانستگی شناسه گر؛ دویی ِ شناسه گر ـ شناسه نیست. دل‌اش در این مرحله با واقعیت، یا چنینی (تَتّا) کاملاً یکی می‌شود. این را در لغت «کالبد واقعیت» (دَرْمَه ـ کایه) می‌خوانند. این را اَسَنگه به شکل بی‌تمیزی ِ آن چیزی توضیح می‌دهد که در زمان پدید می‌آید (سَنْسکریتَه)[۳۹] و [به شکل بی‌تمیزی] آن چیزی که پدید نمی‌آید و بی‌زمان (اَسَنْسکریته)[۴۰] است. این مرحله‌ی دوم است.

او از این مرحله، یعنی از سَمادی، ناگهان به این جا ـ اکنون، بیدار می‌شود، یعنی، واقعیتْ آگاه می‌شود، و تمیز ِ سَنْسکریته از اَسَنْسکریته پدیدار می‌شود. او رنگ‌ها و شکل‌ها را می‌بیند و صداها و اصوات را می‌شنود؛ می‌اندیشد و از هر چیزی حرف می‌زند. این مرحله‌ی سوم است. دیدگاه فلسفه‌ی بودایی این‌جا قرار دارد.

اَسنگه این سه مرحله را به ترتیب چنین نامیده است: شناختی که به شناخت بدون تمیز[۴۱] می‌انجامد، شناخت بدون تمیز،[۴۲] و شناخت یافته‌ی پسین،[۴۳] در حالی که ناگارجونه این سه مرحله را فقط با یک نام می‌نامد، یعنی پرَگیاپارَمیتا (یا کمال فراشناخت).

گرچه یک فیلسوف بودایی هر چیز را در این مرحله می‌بیند یا می‌اندیشد، او دیگر چیزی را به مثابه‌ی شناسه که روبه‌روی اوست نمی‌بیند و به آن نمی‌اندیشد؛ به بیان دیگر، شناسه‌گری وجود ندارد که چیزی را به مثابه‌ی شناسه ببیند، و بنا بر این، شناسه‌یی نیست که روبه‌روی شناسه‌گر بیایستد. از یک طرف، شناسه‌گری به جز شناسه (نه ـ خود، اَن‌آتمن، یا نه ـ دل: اَچیتّه) نیست. گویی یک چیز از خودش، از درون‌اش دیده می‌شود. این‌جا یکسانیِ بیننده با دیده [دیده شده] دیده می‌شود. این یکسانی نه فقط به این معناست که نه بیننده یا شناسه‌گری هست الا دیده یا شناسه (نه ـ خود یا نه ـ دل) بل‌که به این معنا نیز هست که بیننده یا شناسه‌گر خودِ خویش را می‌بیند: این معنای دوم جنبه‌ی دیگر نه ـ خود یا نه ـ دل را نشان می‌دهد، یعنی که شناسه‌یی جز شناسه‌گر (فقط ـ دل) نیست.[۴۴]

به همان دلیل که او نه ـ خود است به همان دلیل خودِ حقیقی‌اش را بدون مفهومی کردن‌اش « می‌شناسد »، و در عین حال دلیل آن است که او چرا می‌تواند هر چیز را چنان که هست (چنینی، تَتّا) « بشناسد ».

به منظور فهمیدن یگّگیِ فلسفه‌ی بودایی، مفید است که به یگّگی فلسفه‌ی مارتین هایدگر در تاریخ فلسفه‌ی غرب توجه کنیم. او آن تفکر را *vorstellendes Denken* (شناسه‌اندیشی) می‌خواند که بودن را پیش خود می‌نهد

و آن را به مثابه‌ی یک شناسه (*Gegenstand*) مشاهده می‌کند. او می‌گوید «دقیق‌تر بگوییم، تفکر، تفکرِ بودن است. این کسره‌ی اضافه [در تفکرِ بودن] معنای دوگانه دارد: (۱) تفکر به بودن تعلق دارد؛ کسره‌ی اضافه، در این مورد، به این معنی است که بودن یک عامل تفکر است، و (۲) تفکر به بودن گوش می‌کند؛ کسره‌ی اضافه در این مورد یک حالت مفعولی را بیان می‌کند.»

این‌جا تلویحاً یک حس یکسانیِ چیزی که می‌اندیشد با چیزی که به آن اندیشیده شده بیان شده است. می‌توانیم در این اندیشه‌ی هایدگر منطقی را ببینیم که از آن طریق بتوان خودِ واقعاً موجودمان را بفهمیم بی‌آن‌که آن را به مثابه‌ی یک شناسه پیش روی‌مان عَلم کرده باشیم. اگر یک حس یکسانیِ آن چه می‌اندیشد با آن چه به آن اندیشیده می‌شود نباشد، شاید بتوان گفت که او هنوز از این *vorstellendes Denken* فراتر نرفته است، زیرا موقعی که حس یکسانی نباشد چیزی وجود ندارد الا اساساً دوییِ شناسه‌گر و شناسه. اگر فرض کنیم که او می‌توانست بررسی‌اش را عمیق‌تر کند تا آن حد که بتوان آن‌جا به وضوح یکسانیِ آن‌چه که می‌اندیشد را با آن‌چه اندیشیده شده، و در عین حال، تمیز میان این دو، را بیان کند می‌توانستیم دیدگاه فلسفه‌ی بودایی را بدانیم یا بفهمیم. به این دلیل است که من بر یگّگی فلسفه‌ی بودایی در مقاله‌ام تأکید کرده‌ام.[۴۵]

یادداشت‌ها

1. Ueda Yoshifumi

۲. مثلاً، ← فرهنگِ پالی ـ انگلیسیِ انجمن متن پالی، ویراسته‌ی ت. و. ریس دیویدس و ویلیام استد، ذیل اصطلاح sankhāra «... یکی از اصطلاحات مشکلِ متافیزیک بودایی، که در آن آمیزشِ دیدگاه ذهنی ـ عینی جهان و رویداد، که خاص شرق است، چنان کامل است که تقریباً برای مصطلحات غربی رسیدن به ریشه‌ی معنای آن در یک ترجمه ناممکن است.»

۳. در آیین بودایی مهایانه‌ی هندیِ بعدی کم‌اند کسانی که با این شیوه‌ی تفکر موافق باشند.

۴. مهایانه ـ سَم‌گْرَهَه (تای‌شوْ، ج ۳۱، ش ۱۵۹۵، ص ۱۷۳۶) می‌گوید: «آموزه‌ی درست مهایانه آن است که از جهان نابِ حقیقت (دَرْمَه ـ داتوُ) به بیرون می‌تراود.»

5. the status of the individual

۶. self-reflection. این اصطلاح بنا بر فرهنگ بین المللی وبستر، مترادف introspection است، که «درون‌نگری» است. به طور کلی reflection اندیشه، تصور، یا عقیده‌یی است که حاصل درون‌نگری یا نظاره‌ی درون است؛ در این مقاله گاهی برای آن تأمل و تعمق هم به کار می‌بریم. از آن‌جا که این واژه به معنای «بازتاب» هم هست می‌توان آن را «تفکر بازتابی» یا «تفکر از طریق درون‌نگری» نیز خواند. و درون‌نگری شناختی است که جان از نگریستن در خود و کنش‌ها یا تجربه‌های گذشته‌اش دارد. صورتی از اندرنگری یا خودنگریِ جان است. م.

7. self-cognition

۸. هاتانو سِی‌ایچی، زمان و ابدیت، ترجمه‌ی سوُزوُکی ایچی‌روُ (توکیو، ۱۹۶۳، و Japanese National Commission for UNESCO، صص ۲۹، ۳۵-۳۶. اگر چه سطرهایی که این‌جا نقل شده همان‌هایی است که در مقاله‌ی من به نام تفکر در فلسفه‌ی بودایی آمده، در *Philosophical Studies of Japan* (توکیو، Japanese National Commission for UNESCO، ۱۹۶۴)، شماره‌ی ۵

۹. شناسه‌گر برای subject، و شناسه برای object، که سوژه و اُبژه، ذهن و عین هم گفته‌اند. م.

۱۰. «برون‌نهاده» برای expression، که در این مقاله، به ضرورت قرینه، به شکل نمودارشدگی، بیان و تجلی هم می‌گوییم. م.

۱۱. یکسانی و همسانی برای identity، که همانی هم گفته‌اند. ← ع. پاشایی، دائو: راهی برای تفکر، نشر چشمه ۱۳۷۷، پانویس ص ۹۹.

۱۲. «تمییز»، که از این پس به شکل «تمیز» می‌نویسیم، این‌جا برای differentiation، که دویی و تفاوت و اختلاف است. و همین گونه است non-differentiation که «بی‌تمیزی» خوانده شده است. نویسنده non-differentiation را برای nir-vikalpa به کار برده است. ما آن را «بی‌تمیزی» می‌خوانیم. از این رو، «تمییز» برابرنهادی است برای vikalpa، که کارش دویی و جستن اختلاف و تفاوت است. م.

۱۳. این‌جا می‌توان به جای شناسه‌گر و شناسه از مصطلحاتی چون «علم» و «عالِم» و «معلوم»، یا «عارف» و «معروف» هم استفاده کرد. م.

14. *tat-pṛṣṭha-labdha-jñāna* : آن شناختِ یافته‌ی پشتی

15. nirvikalpa

۱۶. mūla-jñāna: شناخت ریشه‌یی، شناخت اصل.

۱۷. جوهر شناخت بنیادین، دَرْمَه ـ کایه است. مشخصه‌ی دَرْمَه ـ کایه «نادوییِ [امر] مشروط» [یا، مقید] است» (اَسَنگه، مهایانه ـ سَمْگرَهَه، تای‌شوْ، ج ۳۱، ش ۱۵۹۵، ص b۲۲۵).

۱۸. vijñāna-mātra. [یا، شناسه گرِ تنها، یا فقط ـ دانستگی، دانستگیِ فقط، یا فقط عقل. م.] این اصطلاحی است که فیلسوفان یوگاچاره به کار می‌برند. د. ت. سوُزوُکی آن را «ذهنیت [سوبژکتیویته] ناب» می‌خوانـد. ← مقاله‌ی پیش‌گفته‌ی من، «تفکر در فلسفه‌ی بودایی».

۱۹. acitta: بی‌دل، نه ـ دل، نه ـ جان. م.

۲۰. *Trimśika-vijñaptimātratāsiddhi* (تریمْشیکا ـ ویگیاپْتی‌ماترَتاسیّدی)، ویراسته‌ی S. Lévi، شعر ۲۹. برای شرح مفصل نظریه‌ی ویگیاپْتی‌ماترَتا ← مقاله‌ی من به نام ایدالیسم در فلسفه‌ی بودایی چیست؟ در ایدالیسم در منظر جهانی، ویراسته‌ی ج. ا. مور.

21 برای اطلاعات بیش‌تر درباره‌ی معنای *artha-pratibhāsaṁ-jñānam* ← مقاله‌ی من به نام تفکر در فلسفه‌ی بودایی.

۲۲. anātman [به پالی: anātta].

۲۳. تای‌شوْ، ج ۴۵، ش ۱۸۵۹، ص c۱۵۴....

24. tathatā

25. śunyatā

26. animitta

27. bhūta-kali

28. paramārthatā

۲۹. مَیترِیَه، مَدیانْتَه ـ ویباگَه (Maitreya, *Madhyānta-vibhāga*)، ویراسته‌ی یاماگوچی سوُسومُوُ، ص ۴۹؛ اَسَنگه، مَهایانه ـ سَم‌گرَهَه، تای‌شوْ، ج ۳۱، ش ۱۵۹۵، ص ۱۹۱ c.

30. vijñāna (=vijñapti)-mātratā

31. vijñāna (=vijñapti)-mātratā

۳۲. دوْگِن، شوْبوْ گِن زو، (*Shōbōgenzo* مخزن تعالیم حقیقی بودایی)، فصل دربیان گِن جوْ کوْان؛ تای‌شوْ، ج ۸۲ ش ۲۵۸۲، ص c۲۳....

۳۳. نیشیدا کیتاروْ، ذِن نو کِن کیوْ (*Zen no kenkyū* مطالعه‌ی خیر) (ویرایش دوم؛ توکیو: ایوانامی ـ شوْتِن، ۱۹۲۴)، ص ۲۶۱.

۳۴. فا ـ زانگ (Fa-tsang)، هوُا ـ یِن یی ـ چِنگ ـ جیائو یی ـ فِن ـ جی ـ چِنگ (Hua-yen I-fen-chi-cheng ،ch'eng-chiao به ژاپنی: *Kegon ichijō hyōgi bunzai shō*) (یک نظام فلسفه‌ی کِه گون)، تای‌شوْ، ج ۴۵، ش ۱۸۶۶، ص ۵۰۳ b.

۳۵. همان، ص ۵۰۵c، و نیز، فا ـ زانگ، هوُا ـ یِن ـ جینگ تَن ـ سیوُوان ـ جی (*Hua-yen-ching T'an-hsuan-chi* ، به ژاپنی: *Kegongyō tangenki*) (شرحی بر اَوَتَمْسَکَه ـ سو ترَه)، تای‌شوْ، ج ۳۵، ش ۱۷۳۳، صص ۱۲۳ b، ۱۲۴ a.

36. Sthiramati

۳۷. Paramārtha. برای جزئیات ← مقاله‌ی من ایدالیسم در فلسفه‌ی بودایی چیست؟، در همان کتاب.

۳۸. rūpa: شکل، صورت، گون. م.

۳۹. saṁskṛta (مُحدَث؟)

۴۰. asaṁkṛta (قدیم؟)

41. prāyogiha-nirvikalpa-jñāna

42. nirvikalpa-jñāna

43. prāyogiha-nirvikalpa-jñāna

44. vijñana-mātratā

۴۵. **(یادداشت مترجم)**

۱) vikalpa: تمییز یا تمیز. این اصطلاح بودایی را در برگردان‌های انگلیسی معمولاً به discrimination (تمیز) و گاهی هم differentiation (اختلاف، تفاوت، تمایز) برمی‌گردانند. در همین کتاب، در مقاله‌ی عقل و شهود در فلسفه‌ی بودایی د. ت. سوزوکی differentiation را برای ویگیانه (vijñāna) به کار می‌برد و آن را « اصل اختلاف » می‌داند. این جا توضیح کوتاه این اصطلاح ضروری است.

۲) -vi هم در vikalpa و vijñāna (و نیز در اصطلاح دیگر بودایی vivikta) پیشاوندی است دالّ بر جدایی، تفکیک، پراکندگی (جدا، مجزا، دور، بدون، بی...) ؛ از میان، میان.(. ا. ا. مکدانل، فرهنگ عملی سنسکریت، ص ۲۷۹، ستون ۲.) و معادل -dis در -differentia tion و discrimiation که جدایی و تفکیک میان دو چیز را بیان می‌کند.

۳) vikalpa در فلسفه‌ی بودایی در چند ترکیب هم آمده است: مثل yuktivikalpa، parivikalpa، saṁkalpa.(. د. ت. سوزوکی، مطالعاتی در لَنکاوَتارَه سوَ تره، صص ۴۱۸، ۴۳۴.)

۴) ویکَلْپَه: کنش دانستگی دل (مَنو- ویگیانه) است؛(. د. ت. سوزوکی، همان، ص ۴۱۸.) ویکلپه معمولاً تمیز نادرست یا دروغین، یا « پنداشت باطل » و « خیال دروغین » است (ادوارد ج. تامس، تاریخ اندیشه‌ی بودایی، لندن، ۱۹۶۷، ص ۲۳۴.) در لَنکاوَتاره، ویکلپه روبه‌روی فهم شهودی، که از تمیز فراتر می‌رود [« یعنی، اَویکلپه: نا تمیز،]، قرار

می‌گیرد. اگر ویکلپه را در زندگی معمولیِ بی‌تمیزیِ این جهان، درست به کار برند نتایج خوبی به بار می‌آورد، اما نمی‌تواند به اعماق دانستگی، که حقیقت فرجامین در آن نهان است، نفوذ کند. برای این که ویکلپه از خواب سنگین‌اش بیدار شود باید آن را رها کرد. از این جاست که لَنکاوَتارَه سخت با آن مخالف است. (. د. ت. سوزوکی، همان، ص ۴۳۸.)

۵) ویکلپه، به ژاپنی فُومبتسُو (fumbetsu ، shiyui یا ketaku)، فرایندی است که: ۱. در آن دل یا جان و مؤلفه‌های‌اش یک شناسه یا شیء را تمیز می‌دهد. سه نوع ادراک هست: ادراک مستقیم (*jisho-fumbetsu*) : کنشِ پنج دانستگی (*zengoshiki*) اول [از شش دانستگی وابسته به هر یک از شش حس] است که هر یک قلمروِ موضوعی یا شناسه‌های خاص خود را درک می‌کنند؛ ادراک تمیزدهنده (*ketaku-fumbetsu*)، که کنشِ ایشی‌کیِ (*ishiki*) درک‌کننده‌ی نمودها یا پدیده‌های گوناگون است؛ و تمیزِ به یادآورنده (*zuinen-fumbetsu*)، که کنشِ ایشی‌کی است و رویدادهای گذشته را درک می‌کند. ۲. نیردِیشه (*Nirdeśa*)، شرح. ۳. پَریچِّدَه (*Pariccheda* جدایی یا تصمیم. ۴. ویبَجیَه (*vibhajya*)، تحلیل. (ذیل Fumbetsu فرهنگ بودایی ژاپنی- انگلیسی، چاپ Daitō Shuppasha، توکیو، ۱۹۹۹).

۶) تمییز، که شکل فارسی آن **تمیز** است، در فارسی به معنای بازشناختن ؛ جدا کردن ... بازشناسی، بازشناخت؛ امتیاز، و تشخیص است. (فرهنگ معین)

۷) « تمیز، جداکردن چیز باشد از چیز » « عقل ممیّز للاشیاء »، « التمیز... شرط للتشخیص » (به نقل از محسن سهیل افنان، واژه‌نامهٔ فلسفی، تهران ۱۳۶۲.

۸) ویکلپه دقیقاً به همین معنی تمیز در گلشن راز محمود شبستری است:

نماند در میانه هیچ تمییز — شود معروف و عارف جمله یک چیز
من و ما و تو و او هست یک چیز — که در وحدت نباشد هیچ تمییز

مـرکب چـون شـود مـانند یک چـیز　　ز اجـــزا دور گــردد فــعل و تــمییز

این دو بیت دیگر گلشن راز هم به طور نامستقیم گویای همین فضا است:

عـدم مـانند هسـتی بـود یکـتا　　همه کثرت ز نسبت گشت پیدا
ظـهور اخـتلاف و کـثرت‌شان　　شـده پـیدا ز بـوقلمونِ امکـان

ناکامورا هاجیمه

آگاهی از فردی و کلّی در میان ژاپنی‌ها

هرگاه بخواهیم بحث جامعی در پایگاه فرد و رابطه‌ی میان فردی و کلی در اندیشه و فرهنگ ژاپنی، از دید گرایش‌های روش‌شناختی بکنیم لازم است که دو جنبه‌ی مهم این مسأله را بررسی کنیم: یکی از نظر واژگانی یا زبان‌شناختی و دیگری از نظر منطقی،[1] یعنی، گرایش به سوی نبود ـ یک تفکر نظری یا نظام‌مند، که همراه است با تأکید بر یک جهت‌گیری بیش‌تر زیبایی‌شناختی و ملموس،[2] تا دقیقاً منطقی. رغبت جان ژاپنی به این است که پایگاه فرد را بنا بر هر دو ـ این گرایش‌های اندیشه، کمابیش یکّه‌اند، تعیین کند.

۱. آگاهی از فرد در زندگی روزمره

پیش از معرفی دانش‌پژوهی غربی به ژاپن، دانشمندان این کشور با آگاهی تمام در باب مسأله‌ی منطقی ـ رابطه‌ی میان کلی و جزیی و فردی[۳] بحث نکرده بودند، مگر چند دانشمند دیرنشین بودایی که در زمینه‌ی برگردان‌های چینی ـ متون ـ منطقی ـ بودایی هندی کار کرده بودند.

مفهوم «فردی» را در کاربردهای گفتاری روزمره می‌توان با مفرد بیان کرد، اما مفرد و جمع همیشه در زبان ژاپنی از دیدگاه رابطه‌های انسانی بیان شده است.

در دستور جمله‌های ژاپنی، تعداد همیشه به وضوح بیان نمی‌شود. همیشه بین مفرد و جمع فرق گذاشته نمی‌شود. و در زبان ژاپنی نمی‌توان گفت که تکرار (مثلاً یاما ـ یاما، یعنی کوه‌ها؛ کامی ـ کامی، یعنی خدایان) دقیقاً دلالت به جمع بودن دارد چون تکرار مستلزم فردیت ـ دلالت است. وانگهی، همه‌ی اسم‌ها را نمی‌شود به شکل جمع آورد. وقتی جمع‌ها را بهتر می‌توان نشان داد که از حیوانات خانگی رو به بالا به سمت خادمان برویم. چند نوع پسوند جمع به شکل‌های گوناگون به تناسب موقعیت‌های مختلف به‌کار برده می‌شود: دومو (*domo*) و تاچی (*tachi*) را برای اشخاصی به کار می‌برند که هم‌رتبه‌اند یا رتبه‌یی پایین‌تر دارند یا از نزدیکان‌اند، چنان‌که مثلاً در این نمونه آمده است: *funa-bito-domo* (زورق‌بان)، *hito-tachi* (مردم)، *domo-dachi* (دوستان).[۴] موقعی که احترام می‌گذارند پسوند *kata*، که در اصل به معنی محل یا جهت است به‌کار برده می‌شود، مثلاً *anatagata* (شما) و *sensei-gata* (آموزگار ـ ان). خلاصه، کاربرد پسوند جمع از روی رابطه‌ی مراتب اجتماعی و احساس

(نزدیکی، نفرت، احترام، بی‌احترامی، و مانند این‌ها) تعیین می‌شود. به این معنا که باید دید سخن‌گو برای اشخاصی که از آن‌ها دارد حرف می‌زند چه فکری در سر دارد، درست مثل نمونه‌های *tu* و *vous* در زبان فرانسوی، و *du* و *Sie* در آلمانی. این به وضوح گواهی است بر این ویژگی ژاپنی که آن‌ها به اشیا از دیدگاه رابطه‌های انسانی فکر می‌کنند تا به شکل حقایقی که به طور جداگانه در جهان عینی وجود دارند. پس، شکل‌های گوناگون جمع برابرنهادهای دقیقِ شکل‌های جمع غربی نیستند، گرچه در زمان‌های جدید، در اثر نفوذ زبان‌های غربی، تعداد را هم تقریباً به همان شکل زبان‌های غربی بیان می‌کنند. (می‌توان یک وَند، یعنی *moro-morono*، به هر کلمه اضافه کرد تا دلالت به جمع کند.)

گاهی اتفاق می‌افتد که با افزودن پسوند جمع به یک اسم، معنای آن اسم گم می‌شود، و در این صورت می‌شود فقط یک مؤلفه‌ی خالی و بی‌معنیِ یک کلمه‌ی مرکب، و این مرکب ممکن است عدد مفرد را نشان دهد، چنان‌که در نمونه‌ی لغت *wakai-shū*[۵] می‌بینیم که از *wakai* (جوان) به اضافه‌ی *shū* (پسوند جمع، مردم) ساخته می‌شود. این کلمه می‌تواند به دو معنی باشد: هم جوانان و هم جوان.

از نظر ژاپنی‌ها لازم نیست که فرد به شکل موجودِ عینی نشان داده شود؛ بل‌که فقط وقتی که دو نفر دارند حرف می‌زنند، به وضوح از تفاوت میان مفرد و جمع آگاه‌اند.[۶] یکی از متمایزترین سیماهای زبان ژاپنی فقدان اشاره‌ی روشن به تعداد است. اما در مورد ضمایر شخصی این طور نیست، خصوصاً در اول شخص و دوم شخص. مفرد و جمع در اول شخص و دوم شخص به

وضوح تفکیک می‌شوند. از این پدیده در زبان ژاپنی معلوم می‌شود که ژاپنی‌ها، که میلی به اندازه‌گیری جهان عینی با یک واحد تثبیت‌شده‌ی معین ندارند، در مناسبات انسانی کاملاً به فرق میان «من» و «تو» حساس‌اند. در این مورد، آشکارا آگاهی از فرد دیده می‌شود.

معنی این حرف این نیست که ژاپنی‌ها در گذشته در زمینه‌ی کلی‌ها فاقد مفهوم‌سازی بودند. ژاپنی‌ها تا حدی به سوی مفهوم‌سازیِ امور انسانی از دیدگاه قوانین و مفاهیم، که کلّی‌اند، گام برداشته‌اند. مفهوم قانون کلّی در همان باستان، در زمان شاهزاده شوْتوکوُ پدید آمد. او می‌گفت: «از ته دل به سه‌گوهر احترام بگذارید. سه‌گوهر، یعنی بودا، آیین (دَرمَه)، و انجمن رهروان (سَنْگَه)، آرمان فرجامینِ همه زندگان و بنیاد فرجامین تمام کشورها را می‌سازند. آیا هیچ عصری یا هیچ مردمی در حرمت نهادن به این حقیقت ناکام بوده‌اند؟ کم‌اند کسانی که واقعاً بداندیش باشند. آنان همه اگر این را چنان که باید بیاموزند از آن پیروی خواهند کرد. چه‌گونه می‌توان راه‌های کژ انسان‌ها را راست کرد اگر در سه‌گوهر پناه نگیریم؟»[۷] این‌جا مفهوم قانون کلی را می‌یابیم که چیزی است ورای قوانین مبتنی بر پایگاهِ معینِ استنباطیِ فرد در خانواده‌ی پیوسته، و پایگاه خانواده در قبیله یا کاسْت آن. این فقط یک نمونه است. مفهوم قانون طبیعی را بیش از همه به وضوح استاد جیوُن (۱۷۱۸-۱۸۰۴) در دوره‌ی جدید بیان کرده است. اما به نظر می‌رسد که ژاپنی‌ها تمایلی نداشته‌اند که اشیا را به شیوه‌یی انتزاعی بیان کنند. منطق چیزی نبود جز همان نشای منطق بودایی که از هند آورده بودند، و در میان ژاپنی‌ها نبالیده بود.

در میان متفکران ژاپنی این گرایش هست که به احساس‌های طبیعی انسان احترام بگزارند و این توجیه کننده‌ی اهمیت فراوانی است که در ژاپن برای قواعد حسن ِ سلوک ِ مبتنی ِ بر رابطه‌های انسانی قائل بودند.

روند متأخری که در نوشته‌های فلسفی ژاپنی می‌بینیم، که فردیت را فقط به انسان نسبت می‌دهد، که این شاید از این گرایش انسان‌گرایانه‌ی تفکر ژاپنی‌ها آمده باشد. خوی اهمیت دادن به رابطه‌های انسانی برون‌سو در عمل در قواعد حسن سلوک نمودار می‌شود. به طور کلّی، خوش و بش کردن در غرب ساده است. برعکس، خوش و بش ِ ژاپنی پر از ریزه کاری است، هر چند تا حد زیادی ناحیه به ناحیه فرق می‌کند.

از تأکیدی که در ژاپن بر سلوک اجتماعی می‌شود ویژگی دیگری از فرهنگ این کشور نمودار می‌شود، یعنی گرایش ِ رابطه‌های انسانی به گرفتن جای فرد یا پیشی جستن بر او. تأکیدی که بر روابط انسانی می‌شود برای این است که احترام زیادی به روابط افراد ِ بسیار گذاشته می‌شود تا به فرد به مثابه‌ی یک باشنده‌ی مستقل.

ضمایر شخصی در ژاپن خیلی پیچیده‌تر از زبان‌های دیگرند. انتخاب ضمیر درست که مناسب یک موقعیت جزیی باشد در گفتار ژاپنی همیشه مسأله بوده است. برای بالاتری‌ها، همتاها، فروتران، نزدیکان و غریبه‌ها به ضمیر خاصی نیاز است. اگر شخص این‌ها را قاطی کند به درد سر می‌افتد. بنا بر این، ژاپنی هر باری که ضمیر شخصی را به کار می‌برد باید این گونه رابطه‌های انسانی مثل مرتبه و نزدیکی را در خاطر داشته باشد. این جور کاربردهای محدود ضمایر شخصی به کاربرد اسم و فعل هم مربوط می‌شود.

مثلاً، بین کلماتی که در خطاب به اشخاص والامقام و کلماتی که در خطاب به اشخاص فرومرتبه‌تر به کار برده می‌شود فرق می‌گذارند.

وقتی این نوع تفکر غالب باشد، به نظر می‌رسد که آگاهی از فرد به مثابه‌ی یک باشنده از صراحت کم‌تری برخوردار است، یعنی همیشه در حوزه‌ی گسترده‌تر آگاهی از روابط شخصی است، اگر چه اهمیت فرد به مثابه‌ی یک باشنده همچنان در مد نظر است؛ البته وقتی که فرد در یک طبقه قرار گیرد از بازشناختِ ارزشِ برابرِ تمام افراد کاسته می‌شود، اما به این معنی است که نشان‌دهنده‌ی گرایش به توجه بیش‌تر به هر فرد به مثابه‌ی شناسه‌گر [یا، فاعلی] است که فضایل گوناگون به او تعلق می‌گیرد، نه به مثابه‌ی شناسه‌یی [یا، مفعولی] مثل یک شیء بی‌جان.

اول شخص یا دوم شخص غالباً به عنوان نهاد یا فاعل در جمله‌ی ژاپنی حذف می‌شود. عموماً، در چنین حالتی فاعل به طور تلویحی در کل ساختار جمله هست، اما یک جمله شاید غالباً فاقد نهاد باشد. نهاد را می‌توان از روی قرینه تعیین کرد. ژاپنی‌ها نمی‌خواهند فاعلِ عملی را اگر لازم نیست، به صراحت بیان کنند. این نشان می‌دهد که ژاپنی‌ها فکر نمی‌کنند که همیشه باید فرد یا انجام‌دهنده‌ی مستقل اعمال را به مثابه‌ی یک وجود عینی ذکر کنند.

ژاپنی‌ها به طور کلی مفهوم روشن و متمایزی از فرد انسان چون فرد، به مثابه‌ی یک واحد عینی مثل یک شیء بی‌جان، توسعه ندادند بل‌که فرد همیشه به شکل موجودِ در یک شبکه‌ی رابطه‌های انسانی یافته می‌شود. به این معنا است که ژاپنی‌ها می‌خواستند فرد را در تجربه قرار دهند نه در انتزاع. تا حد زیادی به این دلیل که آنان بر بی‌واسطگیِ ملموسِ در تجربه تأکید می‌کنند،

از این رو، فرد را به‌گونه‌ی یک شیء زنده می‌فهمیدند و نه به شکل یک شیء بی‌خون ـ بی‌جان در قلمرو انتزاع. فرد زنده را همیشه در انواع گوناگون رابطه‌های انسانی قرار می‌دهند.

۲. آگاهی از رابطه‌ی میان فردی و کلّی

از نظر تفکر منطقی، شکل‌های بیانی زبان ژاپنی بیش‌تر حساس و عاطفی است تا در جهت دقت منطقی. این بازتاب روحیه‌ی سنتی ژاپنی‌هاست که بر جنبه‌ی زیبایی‌شناختی و هنری زندگی انسان تأکید می‌کنند.

ژاپنی‌ها در گذشته با آگاهی کامل به رابطه‌ی میان فردی و کلّی فکر نمی‌کردند. منطقیان بودایی ژاپن مفهوم «فردی» [یا، جزیی] را در معنای منطقی آن با واژه‌ی جی‌سوْ[8] بیان می‌کردند که برابرنهادی است برای واژه‌ی سنسکریت اِسوَه ـ لَکْشَنَه،[9] اما متفکران به طور کلّی آن را به‌کار نمی‌برند.

لغت کوبوُتسوُ،[10] به معنای فرد، را پس از معرفی منطق غربی به ژاپن ساختند. گرایش زبان ژاپنی به این سو نیست که وجوه گوناگون هستی را دقیق و درست بیان کند، بل‌که دوست دارد که به بیان موضعی مبهم دلخوش باشد. مثلاً، ژاپنی‌ها نه برای اسم، مفرد و جمع قایل می‌شوند، نه میان جنس‌ها فرق می‌گذارند، و نه حرف تعریف و تنکیر دارند. بین افعال هم از نظر شخص و تعداد فرق نمی‌گذارند. از این نظرها ژاپنی‌ها به چینی‌ها شبیه‌اند. شاید جنس‌ها و حروف تعریف و تنکیر کاری به خصلت منطقی زبان نداشته باشد. نبود ـ این‌ها شاید برای تفکر منطقی بهتر هم باشد. این مسأله نیاز به بررسی بیش‌تر دارد.

زبان آغازین ژاپنی، چنان که به وضوح در ادبیات کهن ژاپنی آشکار است، واژگان غنی‌یی دارد که به حالات زیبایی‌شناختی و عاطفی دل دلالت دارد. از طرف دیگر، آشکارا فاقد واژگانی است که دلالت بر فرایندهای عقلی و استنتاجیِ اندیشه‌ی فعال دارد. در زبانِ آغازین ژاپنی، که بیش‌ترین بخش واژگان آن مجسم و ملموس و شهودی بود، ساختمان اسم معنا ناقص بود. از این رو، بیان مفاهیم انتزاعی یا مجرد به تنهایی در واژگان ژاپنی آغازین بی‌نهایت دشوار بود. وقتی که بعدها دو آیین بودا و کُنفوُسیوُس به ژاپن رسیدند و تفکر فلسفی توسعه یافت، واژگانی هم که وسیله‌ی بیان این اندیشه‌های فلسفی بودند تماماً چینی بودند که به همان شکل پذیرفته شده بودند. هر چند آیین بودا را به طور گسترده‌یی در میان مردم تبلیغ می‌کردند، کتاب‌های مقدس آن هرگز به ژاپنی برگردانده نشد. «در کشور ما، سعی‌یی برای برگرداندن [کتاب‌های مقدس بودایی از چینی] نشده است،»[11] این نظر کوکان شی‌رِن (۱۲۸۷-۱۳۴۶) است در کتاب‌اش گِن‌کوْ-شاکوُشو [تاریخ آیین بودایی ژاپنی]، و او این حقیقت را به عنوان یک ویژگیِ آیین بودای ژاپنی نقل می‌کند. اندیشه‌های فلسفی غربی اکنون به طور گسترده‌یی در ژاپن رواج دارد، اما آن وسیله‌ی زبان‌شناختی که این اندیشه‌ها را بیان می‌کند در غالب موارد، واژگانی است برساخته از پیوستن درست دو واژه‌نگاره‌ی چینی که قاعدتاً همانند مفاهیم سنتی غربی است. مثلاً واژگان گای‌نِن[12] و ری‌سِی[13] اصطلاحات امروزینی هستند به ترتیب برای مفهوم[14] و عقل.[15] گاهی این اصطلاحات ساخت‌هایی مرکب‌اند از سه یا چهار واژه‌نگاره. برای زبان ژاپنیِ خالصِ آغازین دشوار بود که به شکل وسیله‌یی برای بیان مفاهیم فلسفی به کار آید.

از این نظر، گویا بزرگ‌ترین مانع این حقیقت است که زبان ژاپنی روش کاملاً تثبیت‌شده‌یی برای ساختن اسم معنا ندارد. این زبان برای فعل هیچ شکل مصدری که خصلت خاص آن بیان کردن موقعیت نامحدود است ندارد، یعنی بیان خود رابطه است تا بیان یک چیز. اگر چه ژاپنی‌ها چیزی دارند که «کاربرد اسمی» خوانده می‌شود و مشابه مصدر است اما این کاملاً از نظر شکل با شکل فعلی یکی است، که همراه با پی‌بند زمانی فعل یا صفت، یک واژه‌ی مرکب می‌سازد. مثلاً، شکل به اصطلاح اسمی ـ وارایی،[۱۶] که از نظر شکل کاملاً مشابه شکل ـ فعلی *warau* (خندیدن) است در *warai-tari* (خندید)، *waraite* (خندید و ...)، وارایی ـ گوتو (موضوع خنده‌دار) و مانند این‌ها، دلالت دارد بر کنش یا حقیقت خندیدن. علاوه بر این، گرایش این شکل فعلی از نظر زمانی گاهی به آن است که معنا یا دلالت خاص خود را، که همان بیان با یک نقش مرکب‌ساز است، از دست داده به شکل یک اسم به‌کار رود. مثلاً *warai* هم به معنی *waraukoto* (کنش فردی یا حقیقت ـ خندیدن) است و هم به معنی *warai to yūmono* (مفهوم کلّی ـ خنده)؛ در نتیجه، میان *die Lache* و *das Lachen* [به آلمانی: خنده، خندیدن] فرق گذاشته نمی‌شود.

وانگهی، زبان ژاپنی هیچ روش تثبیت‌شده‌یی برای تبدیل صفت به اسم معنا ندارد. همان طور که در نمونه‌هایی مثل *fukasa* (عمق)، یا *fukami* (عمیق بودن) دیده می‌شود، پسوند *sa*- و *mi*- تا حدی از صفت اسم معنا می‌سازد. اما این شیوه‌ی تبدیل یا اسم‌سازی فقط در باب معدودی از صفات به‌کار برده می‌شود.

بنا بر این، متفکران کنونی ژاپن به این جا رسیدند که واژه‌نگاره‌ی چینی ـ *sei* را به هر واژه‌یی بیافزایند تا اسم معنا بسازند.

این روش ژاپنی است که جایگزین نبود ِ آغازین یک پی‌بند اسم معناساز می‌شود.[۱۷]

خلاصه، زبان ژاپنی تا کنون ساختاری داشته است که کمابیش برای بیان مفاهیم منطقی نامناسب بوده است. این حقیقت که ساختن ِ مشتقات ِ مبین ِ اسم معنا دشوار است معنی‌اش این است که ژاپنی‌ها عادت داشته‌اند از دیدگاه تفکر منطقی از رابطه‌های میان کلّی و جزیی، یا فردی، آگاه باشند. در نتیجه، موقعی که ژاپنی‌ها دانش مفهومی ِ از پیش بسیار پیشرفته‌ی دو آیین بودا و کُنفوُسیوُس را پذیرفتند سعی نکردند که آن را به زبان آغازین ژاپنی بیان کنند، بل‌که اصطلاحات فنی چینی را بدون دستکاری به کار بردند. دیگر آن که ژاپنی‌ها در برگرداندن مفاهیم دانش غربی واژه‌نگاره‌های چینی را به کار بردند و این مفاهیم را مستقیماً به ژاپنی ِ آغازین ِ سره برنگرداندند.

وقتی که از قلمرو واژه‌سازی به قلمرو نحو پا بگذاریم، خصلت نامنطقی ژاپنی با وضوح بیش‌تری بروز می‌کند. این زبان فاقد ضمیر موصولی «که آن» است که به جای مرجع می‌نشیند و به توسعه‌ی فرایند اندیشه کمک می‌کند. از این رو، آسان نیست که در ژاپنی تفکر ِ ریزباف را در یک شکل موجز پیشرفت دهیم.[۱۸] اگر اسم‌ها و صفت‌ها را سخت‌گیرانه تکرار کنیم، می‌توان به دقت منطقی آن‌ها رسید. این شیوه‌ی بیان را در آثار علمی به دقت پذیرفته‌اند. اما، در ادبیات [در اثر] تتابع صفات و افعال، پی بردن به این نکته که چه چیز چه چیز را تعریف یا محدود می‌کند غالباً دشوار است. زبان ژاپنی به علت این نقائص، برای بیان منطقی، که باید دقیق باشد، دشواری‌هایی ایجاد می‌کند، و، چنان که عموماً به آن اشاره شده، خصلت نامنطقی‌اش طبعاً بازدارنده‌ی

توسعه‌ی توانایی اندیشیدنِ منطقی در میان ژاپنی‌ها است، و عملاً دردسرهای بزرگی در زندگی‌های عملی آن‌ها به وجود آورده است. کتاب‌های هندی فلسفه‌ی بودایی در اصل با دقت منطقی نوشته شده بودند، اما برگردان‌ها و شروح چینی آن‌ها بسیار نامنطقی شدند. سپس، ژاپنی‌ها هم بدون هیچ تغییری تعبیرهای مبهم و نامفهوم آن‌ها را ادامه دادند، و در نتیجه سعی نکردند که آن‌ها را منطقاً تحلیل کنند.

اگرچه مصطلحات خاصی در زبان حقوقی پدید آوردند، مثلاً برای ملاحظات فنی که از ایهام بپرهیزند، اما یک چنین کاری به هیچ وجه عمومیت ندارد. به همین شیوه، ژاپنی‌ها مکرراً فاعل جمله را حذف می‌کنند و این هم مربوط است به همین خصلت نامنطقی آنان. در یک چنین حالتی، حتا اگر فاعل هم حذف شود، ما طبعاً آن را به شکل القایی می‌فهمیم یا می‌توانیم از طریق ارجاع به قرینه‌ی لفظی، یا نگاه کردن به موقعیتی که آن کلام در آن ساخته شده به سادگی آن را استنباط کنیم. اما نمی‌توان انکار کرد که گاهی، وقتی که آن موقعیت کاملاً روشن نیست، حذف فاعل معنی را مبهم می‌کند. و موجب بدفهمی می‌شود. غالباً روشن نیست که آیا فاعل یک فرد است یا گروهی از افراد.

در زمینه‌ی حذف فاعل یادآور می‌شویم که غالباً در جمله‌های ژاپنی با ناهمخوانی یا عدم مطابقت[۱۹] رو به رو می‌شویم. ناهمخوانی در زبان‌های هند و اروپایی هم دیده می‌شود، اما نمونه‌هایش کمیاب است،[۲۰] حال آن که زبان ژاپنی نه فقط نمونه‌های فراوانی از آن دارد، بل‌که حتا این حقیقت هم که فاعل در داخل یک جمله‌ی معین تغییر کرده به وضوح مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

مثلاً در آثار ادبی دوره‌ی هِی‌آن (۷۹۴-۱۱۸۶)، نمونه‌های ناهمخوانی خیلی زیاد است. و این ویژگیِ شیوه‌ی تفکر ژاپنی در شروحی که بر متن‌های بودایی چینی نوشته‌اند نیز به چشم می‌خورد.[21] این که ژاپنی‌ها می‌توانند در بیان زبانی‌شان از فاعل صرف‌نظر کنند ناشی از این حقیقت است که فهم شهودی صحنه‌یی که در سخن‌شان به آن اشاره شده معمولاً پیشاپیش از طریق بند و پیوندهای نزدیک‌شان با دیگران حاصل می‌شود. از این رو، ضرورتِ اشاره‌ی روشن به فاعل، فقط در مواردی وجود دارد که در آن‌ها شک و تردیدی درباره‌ی فهمِ شهودیِ فاعل پیدا می‌شود. (به عبارت دیگر، یک تصدیق منطقاً درستِ [امر] « آشکار » به نظر ژاپنی‌ها زیادی روشن می‌آید.)

به طور کلی، آگاهی منطقی با آگاهی از رابطه‌ی میان فردی، یا جزیی، و کلّی آغاز می‌شود؛ و ژاپنی‌ها کلاً از این رابطه آگاهی کامل نداشته‌اند، یا در فهم یک مفهوم، جدا از نمونه‌های جزیی یا فردی آن، ضعیف بوده‌اند. این دقیقاً مربوط است به این گرایش که مختصه‌ی شیوه‌ی تفکر ژاپنی است، یعنی این که میان نهاد و گزاره در بیان حکم تقابل شدیدی نگذارند.

هیو کی‌زان (۱۷۸۹-۱۸۵۹) در کتاب دو جلدی‌اش به نام کوُنِتن-بوُکَو،[22] از کاربردهای کوُنِتن (نشانه‌هایی که در شرح [واژگان] چینی در ژاپنی به کار برده می‌شود، و در دوره‌ی توکوُگاوا (۱۶۱۵-۱۸٦۷) رواج داشت، انتقاد می‌کند. مثلاً، بنا بر نظر او دانشمندان در آن زمان عبارت چینی *yen-hui-che* راکه به معنی « مردی به نام یِن هوُیی » (یعنی، گان‌کایی) بود به غلط *Gankai naru Mono* می‌خواندند که شکل خلاصه‌شده‌ی *Gankai ni aru*

Mono است (دقیقاً یعنی «آن مرد که نمونه‌اش گان‌کایی است»). استدلال‌اش این بود که آن‌ها با این کارشان در نشان دادن معنی خطا کردند. به هر حال، دانشمندان ژاپنی عموماً یک چنین تمایزی را تشخیص نمی‌دهند، و این آشفتگی تا امروز هم ادامه دارد. نظریه‌ی هیو خواه درست باشد و خواه نه مسأله‌یی است که باید به کارشناسان واگذاشت، اما در هر حال می‌توان گفت که در ژاپن برای بیان کلّی‌ها از طریق یک مفهوم کلّی، در مقابل نمونه‌های فردی روش کاملاً تثبیت شده‌یی نمی‌توان یافت.

بنا بر این، ژاپنی‌ها تمایلی ندارند که مفهوم کلّی را به شکل محمول یک حکم ارائه کنند، تا آن را به صورت موجز بیان کرده باشند. آن‌ها معمولاً تا مجموعه‌یی از نمونه‌های جزیی یا موارد فردیِ وابسته به گزاره‌های کلی را ارائه ندهند راضی نمی‌شوند.[۲۳]

دوْگِن (۱۲۰۰-۱۲۵۳) را بزرگ‌ترین فیلسوفی دانسته‌اند که ژاپن تاکنون داشته است. وقتی یک فیلسوف هندی اندیشه‌یی را به سادگی و مشخصاً در یک گزاره‌ی کلّی بیان می‌کند، مثلاً «سه جهان فقط یک دل است»،[۲۴] دوْگن همین اندیشه را با برشمردن جزئی‌های گوناگون توضیح می‌دهد. به این شکل:

دل نه یک است و نه دو. نه در سه جهان است و نه ورای سه جهان. بری از خطا است. یک روشن‌شدگیِ از راه نظاره است، و روشن‌شدگی بدون نظاره است. دیوارها و سنگریزه‌ها است؛ کوه‌ها، رودها و زمین است. دل فقط پوست، گوشت، استخوان‌ها و مغز استخوان است؛ دل فقط انتقال روشن‌شدگی از راه لبخند بودا است. یک دل

هست، و نه دل هست. یک دل هست با یک تن؛ یک دل هست بی یک تن. دلی هست پیش از تن؛ دلی هست پس از تن. تنی از زَهِم، تخم، رطوبت، یا تخمیر پدید می‌آید. آبی، زرد، سرخ، و سفید چیزی جز دل نیستند. بلند، کوتاه، چارگوش و گرد چیزی جز دل نیستند. زندگی و مرگ چیزی جز دل نیستند. سال‌ها، ماه‌ها، روزها، و ساعات چیزی جز دل نیستند. رؤیاها، اوهام و سراب‌ها چیزی جز دل نیستند. حباب‌های آب و زبانه‌های آتش چیزی جز دل نیستند. گل‌های بهاری و ماه پاییزی چیزی جز دل نیستند. آشوب‌ها و خطرات چیزی جز دل نیستند.[۲۵]

یک شیوه‌ی مشابه تفکر را می‌توان در کُنفوُسیوُسی‌های ژاپنی دید. مثلاً ئوگیوَ سورایی (۱۶۶۶-۱۷۲۸)، آن نوع بحث و نظر انتزاعی را که در مکتب سونگ دیده می‌شود دوست نداشت؛ بیش‌تر به «چیزها» ی جزئی یا فردی (وُوُ) می‌پرداخت تا به «اصول» کلّی (لی):

فرزانه شاهان بزرگ گذشته از راه «چیزها» تعلیم می‌دادند نه از راه «اصول». آن‌ها که از راه «چیزها» تعلیم می‌دهند همیشه کاری دارند که خود را وقف آن کنند؛ آنان که از راه «اصول» تعلیم می‌دهند فقط به شرح و بسط واژگان می‌پردازند.

در «چیزها» همه‌ی «اصول» گرد می‌آیند؛ پس، تمام کسانی که دیری خود را وقف کار کرده‌اند به داشتن یک فهم شهودی راستین آن‌ها می‌رسند. چرا باید به سراغ واژگان بروند؟[۲۶]

واژگان به کلی‌ها مرتبط‌اند. از این رو، یادگیری برای ئوگیوَ همان دانستن

هر چه بیش‌تر چیزهای جزئی یا فردی بسیار است: « یادگیری همانا گسترده کردن اطلاعات خود، جذب گسترده‌تر هر چیز و همه چیزی است که انسان با آن روبه‌رو می‌شود. » این منعکس‌کننده‌ی دید اوست که [می‌گوید] شالوده‌ی یادگیری باید حقایق تجربی باشد. اما چون ئوگیو علم طبیعت را نادیده می‌گرفت، یادگیری، که انباشتن دانشِ حقایقِ جزئی یا فردی است، برای او در مطالعه‌ی تاریخ به اوج می‌رسد— ترجیحی که بستگی تنگاتنگی با خصلت تجربه گرای « یادگیری » او دارد: «چون یادگیری داشتن اطلاعات وسیع و داشتن تجربه‌ی با واقعیات است، در تاریخ به اوج می‌رسد.»[۲۷] این‌جا بر موارد فردی تأکید می‌شود.

حتا دانشمندان آثار کهن ژاپنی، که سعی می‌کردند آیین بودا و آیین کُنفُوسیوُس را رد کنند، همان شیوه‌ی تفکر را نشان می‌دهند. مثلاً هیراتا آتسوُتانه (۱۷۷٦-۱۸۴۳) مفهوم و « اصول » کلّیِ انتزاعی را رد می‌کرد و می‌گفت که ما فقط باید « چیزهای واقعی »، یعنی نمونه‌های جزئی یا فردی ملموس را بشناسیم.

در حقیقت آن‌چه « راه حقیقی » خوانده می‌شود در چیزهای واقعی [یا، بالفعل] داده می‌شود، حال آن که دانش‌مندان قدیمی به خطا مایلند بیاندیشند که « راه » را نمی‌توان دریافت مگر با خواندن کتاب‌های نظری. زیرا که اگر بتوانیم چیزهای واقعی را درک کنیم، نظریه‌ها کنار گذاشته می‌شوند؛ و فقط هنگامی که چیزهای واقعی، که « راه » در آن‌ها داده می‌شود، نباشند آن نظریه‌ها پیدا می‌شوند. بنا بر این، نظریه‌ها خیلی کم‌ارزش‌تر از چیزهای واقعی (یعنی، نمونه‌های فردی) اند. لائو زِه

آن‌جا که می‌گفت «هنگامی که راه زوال یابد، نظریه‌های انسانیت و دادگری بیدار می‌شوند» کاملاً از این حقیقت آگاه بود.»[۲۸]

همان طور که در توسعه‌ی تاریخی اندیشه‌ی ژاپنی نشان داده شد ــ گر چه فقط تاکنون فقط چند اندیشمند نمونه را در نظر داشته‌ایم ــ توانایی اندیشیدن از نظر کلی‌های انتزاعی به طور کامل در میان ژاپنی‌ها توسعه نیافته است. آن‌ها کمابیش در تنظیم و ترتیب پدیده‌های گوناگون بر اساس الگوهای کلّی ضعیف بوده‌اند.

بیان‌های ژاپنی در بیش‌ترین قسمت سرشار از احساس‌های زیبایی‌شناختی و عاطفی است. شاید بتوان نوع خاصی از منطق در آن یافت اما کاملاً متفاوت از آن چیزی است که عموماً «منطق» خوانده می‌شود. برعکس، ژاپنی‌ها به شیوه‌ی زیبایی‌شناختی بیان و شیوه‌ی هنری زندگی تأکید می‌کردند، و با توجه به تفکر علمی، آنان بر آن بودند که مطالعات‌شان را بر شالوده‌ی حقایق فردی بگذارند.

(امروزه شاید سوآلی در این باره مطرح شود که چه گونه می‌شود میان این دو رجحان آشتی برقرار کرد، یعنی یکی که مورد ادعای ما بود که گفتیم ژاپنی‌ها جزئی را [بر کلّی] ترجیح می‌دهند، و دیگری رجحان جدیدی است که عموماً در یادگیری ژاپنی برای علم نظری قائلند تا برای رویکرد عملی. در میان متفکران کنونی ژاپن یک گرایش آشکار به سوی فلسفه‌ی انتزاعی آلمانی به چشم می‌خورد. این تغییر چرا پدید آمد؟ می‌توان پاسخ داد که این یک تغییر واقعی نیست. چنین گرایشی در میان متفکران چندان از علاقه به تفکر

نظری سرچشمه نمی‌گیرد بل‌که علاقه به چیزهایی است که پیچیده‌اند و زاینده‌ی آن تأثرات تخیلی‌اند که بر آنان اثر می‌گذارد. علاقه‌ی ادعایی آنان به تفکر نظری همیشه بر فرایند استقرا و قیاس به معنای منطقی آن‌ها استوار نیست.)

۳. ناتوانی در تفکر منطقی در گذشته

گرایش خصلت نامنطقی ژاپنی‌ها طبعاً به این سو بوده است که آنان را از تفکر با پیوستگی منطقی[۲۹] یا سازگاری[۳۰] باز دارد.

حتا در زمان‌های کهن، کاکی‌نوموتو-نو-هیتومارو شعر مشهوری نوشت که در آن می‌گوید «آنان از زمان خدایان به این سو در سرزمین پوشیده از نی و خوشه‌های برنج ما مجادله نکرده‌اند.» از چنین دیدگاهی، احتمالاً فنِ قوانین کلی استنباطی[۳۱] که افراد را به طبقه فرو می‌کاهد توسعه نمی‌یابد. موتوئوری نوری‌ناگا (۱۷۳۰-۱۸۰۱)، دانشمندی که مدعی بود به روح ژاپن باستان وضوح بخشیده است، می‌گفت:

در زمان‌های باستان، ما در باب راه [یا، طریقت] هیچ بگومگویی نداشتیم. [شعر] کهن [کاکی‌نوموتو] می‌گوید که آنان از زمان خدایان به این سو در سرزمینِ پوشیده از نی و خوشه‌های برنج ما مجادله نکرده‌اند. مجادله نکردن یعنی شرح و بسط ندادن یا زیاده نگفتن است، همان گونه که در کشورهای بیگانه رسم است.[۳۲]

در زمان‌های باستان در سرزمین ما، حتا در باب «راه» هم هیچ سخنی گفته

نمی‌شد، و ما فقط راه‌هایی داشتیم که یکراست به سوی خود چیزها پیش می‌رفت، حال آن در کشورهای بیگانه رسم است که بررسی کنند و درباره‌ی نظرهای مختلفِ بسیار، درباره‌ی اصول چیزها، این «**راه**» یا آن «راه»، سخن بگویند. سرزمین امپراتوران در زمان‌های کهن چنین نظریه‌ها و آموزه‌هایی نداشت، بل‌که آن‌گاه ما از صلح و نظم برخوردار بودیم، و فرزندان **بانوخدای خورشید** پیاپی بر تخت می‌نشستند.[۳۳]

«به سوی خود چیزها» شعار بسیاری از دانش‌مندان ژاپنی بوده است.

به طور کلی شیوه‌ی تفکر ژاپنی‌ها نمی‌توانست با معرفی و گسترش آیین بودا به آسانی تغییر کند.

عموماً گفته می‌شود که آیین بودای ژاپنی در دوره‌ی کاماکُورا (۱۱۸۶-۱۳۹۲) به بلوغ رسید. اما «آیین بودای کاماکُورا» تفکر فلسفی نظام‌مند را در یک مقیاس بزرگ توسعه نداد. چهره‌های برجسته‌یی مثل هوْنِن، شین‌ران، و نیچی‌رِن اساساً کوشش‌های‌شان را بر اثبات درست‌پنداری یا اعتبار تعبیرهای‌شان از متون مقدس بودایی متمرکز کردند. یک نمونه‌ی افراطی، یعنی گِن‌شین (ایپِّنِ فرزانه) (۱۲۳۹- ۱۲۸۹) را می‌آوریم، که در بستر مرگ گفت که مردم این جهان باید به این یک جمله خشنود باشند: به «آمیتابه بودا نماز برید» (ناموُ آمیدا بوُتْسوُ)، و دستور داد کتاب‌هایش را در آتش بسوزند.

از طرف دیگر، برخی از فیلسوفان معاصر ژاپن سعی کردند که در دوْ گن، که در تمام عمرش کتاب‌های فلسفی می‌نوشت، پیشگام فلسفه‌ی ژاپنی را پیدا

کنند. گرچه بی‌شک درست است که دوْگن متفکر برجسته‌یی است، همین طور هم یک رهبر روحانی بلنداندیش، اما آن نوع متفکری نیست که یک نظام منطقاً تنیده‌ی اندیشه را توسعه بخشیده باشد. به رغم این حقیقت که او اندیشه‌های فلسفی عمیقی در سر داشت که جوهرشان گوهرگونه بود، اما تمایلی نداشت که آن اندیشه‌های اخلاقی را که در دل داشت در یک نظام صرفاً منطقی بریزد و عمل بیاورد. شاید فکر می‌کرد که یک نظام فلسفی که به یک شیوه‌ی نظام‌مند عرضه شود بی‌حاصل و نالازم است.

عقیده‌ی دوْگن، در باب مشکلِ زندگی و مرگ چنین بود: «زندگی و مرگ چندان مهم نیستند، چون که بودا در آن هستی دارد. و شخص از زندگی و مرگ پریشان نمی‌شود، چون که بودا در آن نیست.»[۳۴] از نظر بیانی، ما این‌جا دو گزاره داریم که در صورت متناقض‌اند. اما لُب مطلب که او با دو جمله‌ی کاملاً یکسان بیان شده یکی است.

استاد مُوسوْ سوسِه کی (۱۲۷۵-۱۳۵۱) بسیار روشن می‌گفت که هدف‌اش پیوستگی ثابت منطقی نیست:

استادان روشن‌بین فرقه‌ی ذن یک نظر ثابت ندارند [یعنی] به مثابه‌ی چیزی که همیشه در دل بدان بپردازند. آنان هر نظری را که موقعیت اقتضا کند عرضه می‌کنند، و آن چیزی را موعظه می‌کنند که از قضا به زبان‌شان بیاید. منبع ثابتی ندارند که به آن تکیه کنند. اگر کسی از ایشان بپرسد که ذن چیست، گاهی به اعتبار سخنان کُنفوُسیوُس، مِن‌سیوُس، لائو زه، جوُانگ زه، و آموزه‌گاران بوداییِ غیر ذن پاسخ می‌دهند و گاهی به شکل ضرب‌المثل‌های عامیانه، و گاهی که آموزه‌ی ذن را

روشن‌گری می‌کنند، به یک موقعیت جزئی اشاره می‌کنند، یا فقط چوبدست‌شان را پیش روی آنان تاب می‌دهند یا سرشان فریاد می‌کشند، یا فقط اَنگشتان یا مشت‌شان را بلند می‌کنند. همه‌ی این‌ها وسیله‌یی است که استادان به کار می‌برند، و به «شیوه‌های سرزنده‌ی فرقه‌ی ذن» معروف است.»[۳۵]

در این حالت، ذکری از هیچ گزاره‌ی کلّی که منطقاً پیوسته یا منسجم باشد به میان نمی‌آید، بل‌که در هر مورد بر موقعیت فردی تأکید می‌شود.

همیشه از دوره‌ی توکوُگاوا (۱۶۱۵-۱۸۶۷)، مکاتب جوُسی و وانگ‌ـ یانگ‌ـ مینگ را با نیروی بسیار در ژاپن مطالعه می‌کردند، اما سوآل این است که دانش‌مندان ژاپنی تا کجا واقعاً با آن‌ها همدل بودند. احتمالاً کُنفوُسیوُسی‌های ژاپنی بحث و نظر متافیزیکی را دوست نمی‌داشتند.

نبودِ تفکرِ نظری و نظام‌مند به همین اندازه مشخصه‌ی دانش‌مندان پیشین آثار کهن ژاپنی است. مثلاً موتوئوری نمی‌خواست هیچ گونه مفهوم ملموس روشنی را در یادگیری خود بیان کند: «در نهایت کار، برای آنانی که در کار یادگیری‌اند، ضروری است که سال‌های درازی به تلاش‌های پرنیروی مستمر بپردازند و مهم نیست که چه گونه می‌آموزند.[چه گونه، مسأله‌یی است که آنان نباید چندان نگران‌اش باشند.]»[۳۶] موتوئوری شاگرداناش را فقط به این تشویق می‌کرد که در مطالعه‌شان کوشا باشند، و هیچ تفکر سازنده‌یی را درباره‌ی خودِ یادگیری توسعه نداد.[۳۷]

البته نمی‌توان این امکان را انکار کرد که شخص عملاً می‌تواند مقصودش را به ژاپنی به همان وضوحی بیان کند که در هر زبان دیگری.

می‌گویند که یک مکتب اندیشه هست که بر پرورش فرهنگی الگوهای اندیشه بیش از محدودیت یک زبان مربوطه تأکید می‌کند. دست‌کم، روح ژاپنی را نباید نادیده گرفت. اما، ارزش شیوه‌های بیان ژاپنی بیش‌تر در جنبه‌های زیبایی‌شناختی و شهودی نهفته است تا در جنبه‌های دقیقاً منطقی.

دیگر آن که ابداً قصد نداریم که از نوعی جبر زبانی هواخواهی کنیم. ما تأثیرات کارای عوامل دیگر را می‌پذیریم. ما، با توجه به جنبه‌های منطقی، فقط چند سیمای شیوه‌ی بیان اندیشه‌ها را از سوی ژاپنی‌های روزگار کهن یادآور می‌شویم، چون که این‌ها کاملاً به سیماهای زمان معاصر ، با توجه به مفاهیم کلی و فردی، بی‌ارتباط‌اند.

از طرف دیگر، بیان‌های ژاپنی، اندیشه و بیان شخص را بر جزئیات بی‌واسطه و ملموس زندگی متمرکز می‌کند. این گرایش تماماً منحصر به ژاپنی‌ها است. از این‌جاست که شیوه‌ی ژاپنی تفکر عادتاً از جمع‌بندی‌های حقایق جداگانه در حکم‌های گسترده درباره‌ی کل مقولاتِ اشیا خودداری می‌کند، گر چه، یک چنین انتزاعی برای تفکر منطقی و علمی ضروری است.

۴. توسعه‌ی منطق در ژاپن ورای منطق بودایی هندی و چینی

اما نباید از قابلیت ژاپنی‌ها برای تفکر منطقی کاملاً ناامید شد. شیوه‌ی تفکر یک ملت فقط یک گرایش است و اصلاح‌پذیر است. دلیل‌اش در این حقیقت است که وجوه بیان در زبان ژاپنی در سال‌های اخیر بتدریج رشد بیش‌تر و دقیق‌تری داشته است. درست است که زبان ژاپنی تاکنون گرایشی به سازگاری با تفکر دقیق نداشته است، اما یقیناً در این جنبه پیشرفت خواهد کرد.

این حقیقت را که منطق بودایی به طور کامل در گذشته توسعه نیافت می‌توان به خصلتِ نامنطقیِ منبع بی‌واسطه‌ی آن ، یعنی این‌میوْی[۳۸] چینی (منطق بودایی) نسبت داد. به‌رغم این محدودیت، بودند دانش‌مندان ژاپنی که در چند نقطه سعی کردند توسعه‌یی را ورای منطق چینی در ژاپن آغاز کنند. ما یک نمونه‌ی جالب، اما کمابیش کوچکِ آن را، ذکر می‌کنیم. در منطق چینی، واژه‌ی شوْهوْ[۳۹] (زوُنگ ـ فا،[۴۰] پَکشَه ـ درمه)[۴۱] نشانه‌ی محمولِ یک گزاره‌ی تصدیقی[۴۲] (زوُنگ ـ حدّ اکبر، سادْیَه)[۴۳] و نیز محمولِ گزاره‌ی عِلّی (یین، حدّ وسط، سادَنَه) است. مصطلحات فنی چینی فرقی میان این دو نمی‌گذاشتند. حتا اگر اول از طریق تلفظ تمایزی میان این دو می‌گذاشتند، نمی‌توانستند این تمایز را در درازمدت در کشوری حفظ کنند که از زبان چینی استفاده می‌کردند و در آن تلفظ [کلمات] تقریباً بارها تغییر کرده بود. ژاپنی‌ها که میان تلفظ این دو اصطلاح فرق می‌گذاشتند: در یک مورد شوْهوْ را، یعنی جایی که به معنای محمول (P) یک گزاره‌ی تصدیقی بود، با صدای بی‌واک می‌خواندند، و در مورد دیگر، جایی که به معنی محمول (M) یک گزاره علّی بود واک‌بَر (شوْبوْ) می‌خواندند.[۴۴] علاوه بر این، پیش از عصر مِی‌جی (۱۸۶۷-۱۹۱۱)، چند دانش‌مند بودند که در منطق صوری هندی تسلط داشتند و آن را عملاً در مطالعه‌ی اندیشه‌های بودایی به کار می‌بردند. برای نمونه می‌توانیم نام‌های رین‌جوْ (۱۷۵۱-۱۸۱۰) و کای‌جوْ (؟-۱۸۰۵) را از مکتب بوُزان از فرقه‌ی نو ـ شین‌گون ذکر کرد. یقیناً، منطق می‌تواند در میان ژاپنی‌ها رواج و توسعه یابد، مشروط به آن که آنان جداً در مطالعه‌ی آن تلاش کنند.

در گذشته چند ژاپنی مایل بودند که اصطلاحات منطق بودایی را، حتا با تغییر معانی آن‌ها، به کار برند. مثلاً گفته‌اند که واژه‌ی ریپّا[۴۵] (باشکوه) برابرنهادِ آوایی ِ ریتوها[۴۶] (تصدیق و تکذیب در یک مناظره) است و مُوتایی[۴۷] (نامعقول) نیز ناشی از منطق بودایی است.[۴۸] هر چند در درستی این تصدیق یا گمان جای تردید هست، اما این حقیقت به اثبات رسیده است که بودند ادیبانی که آن را به این شکل می‌فهمیدند. معنی این حرف این است که چند اندیشه‌ی وابسته به منطق برای مردم معمولی بیگانه نبود، هر چند شاید کاملاً از معنای دقیق آن‌ها آگاه نبوده باشند.

می‌توان پرسید که اندیشه‌ی منطقیان ژاپنی، ورای دانش چینی ِ منطق بودایی که در هند آغاز شده بود، تاکجا توسعه یافت. شنکَرَه‌سوامین[۴۹] (در پایان قرن ششم) می‌گفت که ادراک[۵۰] معلول شیء [شناسه‌ی] فردی است.[۵۱] تعریف سنتی ِ ادراک در منطق بودایی هندی و چینی را ذِن‌جوُ، منطقی ِ ژاپنی (۷۲۳-۷۹۷)، دّال بر فردیت تعبیر می‌کرد.[۵۲] یک منطقی ِ باستانی ژاپنی می‌گفت «آن را که نتوان با هیچ واژه وصف کرد چیز ِ در خود[۵۳] (جی‌سوْ، سوَه‌-لکَشَنه) خوانند، یعنی، آن چه که باید محمولی داشته باشد (اوُهوْ،[۵۴] درمین).[۵۵] آن چه باید با یک واژه وصف شود «خاصه» یا «کیف» [یا، کیفیت] (هوْ،[۵۶] دَرمَه) خوانده می‌شود.»[۵۷]

هوْتان (۱۶۵۴-۱۷۳۸)، یک منطقی ِ بودایی جدید، از این هم پیش‌تر رفت. او می‌گفت «چیز ِ در خود با ادراک مستقیم دریافته می‌شود. هر خاصه‌یی که در تمام چیزهای گوناگون مشترک باشد یک موضوع ِ استنتاج است.»[۵۸] «واقعیت [یا، حقیقت] ِ چیزها را در چیز ِ در خود خوانند. آن یک فرد است و

نمی‌تواند با دیگران مشترک باشد. جنس در تمام چیزهای گوناگون یافته می‌شود، درست مثل نخی که از میان گل‌ها می‌گذرد. این خاصه را می‌توان در یک موقعیت معمولی (نه در دیانه) به مثابه‌ی یک شناسه‌ی [یا، موضوع] دل عَلَم کرد. جنس در منطق بودایی یک موضوع استنتاج است.»[۵۹]

مشخصه‌ی مفهوم او از فرد این بود که فکر می‌کرد چیز ِ در خود چیزی جوهری است. می‌گفت «آتش جسم را می‌سوزاند، پس، آتش را می‌توان یک شناسه [یا، موضوع] به شمار آورد. فقط آتشی را که بتواند جسم را بسوزاند، می‌توان چیز ِ در خود نامید.»[۶۰] این تعریف ِ چیز ِ در خود آشکارا تجربه گرایانه است و کاملاً مخالف مفهوم ایدآلیستی ِ چیز ِ در خودی است که منطقیان بودایی هندی در اندیشه دارند، مثل دَرمَه کیرتی و مانند این‌ها، که به سنت ِ ایدآلیسم بودایی (ویگیانه‌واده) تعلق داشتند.

وضع تفکر دیالکتیکی [یا، جدلی] پیش از معرفی تمدن غربی در کشورهای شرقی روشن نبود. فلسفه‌های تِن‌دایی و سان‌رون ِ چین باستان و ژاپن آشکارا تفکر دیالکتیکی داشتند، اما در راستای دیالکتیک توسعه نیافتند. در ژاپن جدید چند متفکر تکرو بودند که اندیشه‌های دیالکتیکی داشتند. ایشیدا بای‌گان این اندیشه را مطرح کرد که سلبی و ایجابی [یا، منفی و مثبت] دو چیزند و با این همه آن دو را نمی‌شود از یک‌دیگر جدا کرد. اما، حتا اگر به نظر یکی برسند دو جنبه‌ی حرکت و سکون‌اند.[۶۱] مؤئیرا بای‌ئن نظریه‌ی دیالکتیک خاص خود را داشت. « دیالکتیک (جوْری)،[۶۲] راه ِ فهم ِ طبیعت (یا، عالَم) است. سِرّ ِ (کِتسُوْ)[۶۳] دیالکتیک، دیدن ِ سَن‌تز (گوْئیتسوْ)[۶۴] در آنتی‌تِز (هان) است. (دیالکتیک) رها کردن دل‌مشغولی ِ

یک‌سویه، و اصلاح کردن نشانه‌ها (چوْهیوْ)[۶۵] است، یعنی، یین و یانگ آنتی‌تز یکدیگرند و تضاد را می‌سازند. چون آن دو آنتی‌تز یکدیگرند، می‌توانند به سن‌تز آورده شوند.»[۶۶] این‌جا اندیشه‌ی دیالکتیک را در مرحله‌ی آغازین‌اش می‌بینیم.

۵. نتیجه‌گیری

ما از اندیشیدن ِ به مفهوم ِ فرد یا آگاهی از آن از دیدگاه کاربرد روزمره‌ی توده‌ی مردم و در زبان از دیدگاه تفکر منطقی از سوی متفکران بحث کرده‌ایم. شاید بتوان در تمام نمودهای گوناگون به چهار سیمای زیر توجه کرد:

(۱) ترکیب افراد مختلف، نه رویارویی آن‌ها، محترم شمرده می‌شد، دست‌کم در درون‌نگری،[۶۷] و این بازتاب آن مفهوم اجتماعی است که هر فردی در آن قرار دارد.

(۲) وقتی ژاپنی‌ها از دیدگاه کاربرد زبانی از اهمیت فردی در برابر کلی بحث کرده‌اند، اهمیت فردی به کم‌ترین حد گرایش داشته، اما اکنون در صورت لزوم به مشابه‌ی چیزی در تقابل با کلی بر آن تأکید می‌شود.

(۳) وقتی گزاره‌یی از دیدگاه تفکر منطقی و فلسفی ساخته شد، نمونه‌های فردی وابسته به آن گزاره مؤکداً به طور مشروح ذکر می‌شدند.

(۴) گرایش متفکران ژاپنی به این سو بوده است که حقایق تجربی را بیش‌تر تأکید و به آن‌ها بیش‌تر توجه کنند، که باید آن‌ها [حقایق] را به طور

فردی ذکر کرد. این امر بازتابی است از روحیه‌ی تجربه گرای سنتی ژاپنی‌ها.

توجه ژاپنی‌ها به حقایق زندگی اجازه نمی‌دهد که از تجربه‌ی یک مفهوم فَردی ـ «در خود»، در انزوا، انتزاعی صورت گیرد.

بحث‌های بالا ما را به یک نتیجه‌ی مهم می‌رساند. تاکنون غالباً در غرب به شکل یک کلیشه گفته‌اند که گرایش غربی‌ها به این است که فردگرا و دویی‌جو باشند، حال آن که گرایش شرقی‌ها به این است که یگانه گرا یا همه‌فراگیر باشند. اما روشن شده است که این نتیجه گیری غلط است. از نظر اندیشه‌ی ژاپنی، با یقین می‌توان گفت که ژاپنی‌ها متمایل به فردگرایی بوده‌اند، و این ناشی از روحیه‌ی تمرکز مستقیم آن‌ها بر تجربه‌ی بی‌واسطه است.

درباره‌ی تفکر منطقی می‌توان گفت که اگر چه توده‌ی مردم ژاپن محدود به یک زبان بوده‌اند که به عنوان یک ابزار دقت منطقی تقریباً ناقص بود، اما تفکر فلسفی از طریق استفاده از زبان چینی در میان طبقات فرهیخته‌ی ژاپن توسعه یافت.

منطق می‌تواند در میان ژاپنی‌ها رواج و توسعه یابد به شرط آن که آنان جداً به شیوه‌ی درستی تلاش کنند. پیشرفت منطقی در آینده ناممکن نخواهد بود، اگر چه پر از دشواری‌های بسیار است. و این از سوی ژاپنی‌ها مستلزم یک آگاهی افزایش‌یافته‌ی بزرگ از رابطه‌ی میان میان کلّی و فردی است.

برای ژاپنی‌ها به مثابه‌ی یک ملت مهم است که عادات و ابزارهای زبانِ تفکر را که منطقاً دقیق باشد توسعه دهند. ما نمی‌توانیم این توسعه‌ها را در آینده پیش‌بینی کنیم، اما صنعتی شدن، که در ژاپن معاصر بسیار سریع پیش می‌رود، به نظر نمی‌رسد که سیماهای پیش‌گفته را خیلی زیاد یا به سادگی

دیگرگون کند، مگر آن که در راستای خطوطی توسعه پیدا کند که در میان ژاپنی‌ها دیری تثبیت و بدان عمل می‌شده است. طبیعی است که ژاپنی‌ها نمی‌خواهند خوی زیبایی‌شناختی و تجربیِ سنتی خود را از دست بدهند.

سوآل: نظریه‌یی در فلسفه‌ی غربی هست که می‌گوید مفاهیم یونانیِ واقعیت (که هنوز در مفاهیم غربی نفوذ دارد) از ساختار نهاد-گزاره‌ی زبان یونانی مشتق شده است. اما باز عقیده‌ی دیگری بر این بوده که [مسأله] خلاف این است. [به این معنی که] ساختار زبان یونانی از مفاهیمِ آغازینِ یونانیِ واقعیت رشد کرد. مختصات ناانتزاعی زبان ژاپنی شاید از یک خوی طبیعی ژاپنی‌ها به علائق ملموس مشتق شده باشد.
جواب: احتمالاً تأثیر متقابلی میان زبان و شیوه‌ی تفکر مردم هست، چیزهای دیگری نیز بر هر دوِ آن‌ها تأثیر می‌گذارد، مثل اقلیم، ساختار اجتماعی، شیوه‌های تولید، رابطه‌های انسانی و مانند این‌ها.
سوآل: شما از اندیشه‌های موتوئوری و هیراتا گفتید. من این طور می‌فهمم که مکتب معروف به کوکوُ گاکوُ را که اینان به آن تعلق داشتند آموزگارشان کامو-نو-مابوُچی رهبری می‌کرد که او قویاً بر رویکردِ تاریخی-زبانیِ به آثار کهن ژاپنی پافشاری می‌کرد به این منظور که معانی ناب و واقعی شیوه‌ی تفکر ژاپنی و نیز شیوه‌ی زندگی آنان را روشن کند. موتوئوری و هیراتا و دانش‌مندان دیگر کوکوُ گاکوُ نیز مطالعات‌شان را در همرایی سخت‌گیرانه‌ی با این اصل دنبال کردند. اگر چه دستاوردها و تفسیرهای‌شان گاهی نامعقول بود و شاید با فلسفه‌ی هندی یا غربی و منطق

زبان قابل مقایسه نبود، اما آن‌ها زبان‌شناسان یا دستوردانان ساده‌یی نبودند بل‌که دانش‌مندانی بودند که مشتاقانه می‌خواستند معانی متافیزیکی ِ زبان و واژگان زبان ژاپنی باستان را کشف کنند. احتمالاً نتایج پژوهش‌های‌شان یک منطق ِ نامنطقی بود.

جواب: مکتب کوکوُ گاکوُ در نوعی منطق خاص خودش تبحر داشت. آنان از چیزی که شاید بتوان آن را «تجربه گرایی زبان» خواند دفاع می‌کردند، اما مثل دانش‌مندان هندی و چینی یک نظام روش‌شناسی پدید نیاورند. ضروری است که روشن شود که دانش‌مند کوکوُ گاکوُ درباره‌ی روش‌شناسی چه در دل داشت. این نیاز به مطالعه‌ی دیگر و بیش‌تر دارد.

سوآل: شما گفتید که چند دانش‌مند بودایی دیرنشین بودند که منطق بودایی را بسط دادند، گر چه این مکتب از میان ژاپنی‌ها توسعه نیافت. اما، من این طور می‌فهمم که از قرن نهم تا چهاردهم نظام‌های امتحان سالانه نهادی شده بود. این نظام‌های امتحان‌گیری برای رَهبانانی بود که رسماً مجاز به کار بودند و نیز برای اعتلای مراتب دانش رَهبانان در فرقه‌های تِن‌دایی، هوسّوْ، کِه‌گون و شین‌گون بود. در این امتحانات، دو یا سه سوآل از ده یا دوازده سوآل لزوماً از حوزه‌ی منطق بودایی می‌آمد. بنا بر این، خیلی از رَهبانان دانش‌پژوه ضرورتاً می‌بایست منطق بودایی را مطالعه کنند و آن را کاملاً فرابگیرند. موقعی که ما تاریخ متافیزیک و علوم ژاپنی را که بتدریج از دوران میانه تا زمان‌های جدید توسعه می‌یابد، مشاهده می‌کنیم نمی‌توانیم این جریان‌ها ــ یا آموزش ــ را ندیده بگیریم.

جواب: درست است که رَهبانان در دوره‌های کهن و میانه‌ی ژاپن با شوق

و شور مطالعه می‌کردند. اما تا کنون در چگونگیِ پیشرفت دانش‌مندان ژاپنی در پژوهش منطقی ورای منطق بودایی چینی و هندی فقط چند مطالعه آغاز شده است. این بستگی به دانش‌مندان در آینده دارد.

سوآل: ما در ژاپن قرون میانه و جدید متفکران اصیل و ممتازی را می‌بینیم که حجم عظیمی از آثاری به جا گذاشته‌اند که در آن‌ها تفکر فلسفی عمیقی بیان شده است. آیا اهمیت تاریخی این متفکران را قبول ندارید؟

جواب: من این حقیقت تاریخی را قبول دارم که ژاپنِ گذشته شمار بزرگی از متفکرانی را به وجود آورده که نظرشان بسیار عمیق بوده است. اما بیش‌تر آن‌ها اندیشه‌ی فلسفی‌شان را فقط به سبک چینی کهن نوشتند، نه به ژاپنی. من در این مقاله از بیش‌تر آن متفکران (به استثنای منطقیان) که اندیشه‌شان را به ژاپنی، و نه به چینی، بیان کرده‌اند یاد کرده‌ام.

سوآل: به نظر می‌رسد که مقاله‌ی شما استلزام‌هایی وسیع‌تر از آن‌چه شما مدعی شدید دارد. توجه را فقط به رجحان ژاپنی‌ها برای «فردی» بر کلی حملی جلب نمی‌کند.[۶۸] واقعاً یادآور می‌شود که گرایش کنونی ژاپنی تمایل به گرایش غربی (قاره‌یی: آلمانی، فرانسوی، و گرایش مدرسی کهن‌تر) است که افراد، یعنی شیءواژه‌ها را در واژگانِ کلیِ حملیِ اضافی[۶۹] مرتبط کند.

جواب: مقاله‌ی من به هیچ ساختاری، خواه کلی و خواه چیز دیگر، اشاره نمی‌کند.

چیزی که من آن را جالب می‌بینم این است که اندیشه‌ی ژاپنی در جهت چند ساختار حرکت می‌کند، حال آن که «غرب» سعی می‌کند که در جهت مخالف برود: یعنی به دور از ادراک انتزاعی، و به دور از ادراک کلّی به سوی

ادراک بی‌واسطه‌ی ملموس، ادراک و تجربه‌ی غیر ربطی.[۷۰] « لحظه به لحظه » برود. می‌توان گفت که انگلیسی‌ها مثلاً فرنسیس بیکن، در فلسفه‌ی جدید از این آغاز کردند. او به خاطر روش علمی طرفدار آن بود (یعنی تجربه‌گرایی در مقابل مکتب مدرسی)[۷۱] اما از قرن نوزدهم به این سو ما خیلی وقت‌ها از « نظام‌سازی » در فلسفه دور شدیم، بیش‌تر از طریق واکنش علیه هگل. ریشه‌های اگزیستانسیالیسم هم در آن بود (کیرکه‌گور در مقابل کانت).

در حال حاضر، روند به سوی تجربه‌ی بی‌واسطه و جستجوی یک « زبان » بی‌واسطگی خصوصاً در هنرها قوی است، یعنی به دور از « حقایق کلّی » و « تصورات »، و به سوی شکل‌های یکّه، شکلی که کیفیات روحی را دربر دارد، [یعنی] کیفیات روحی متمایز و یکّه، نه کیفیات روحی. (یا، عاطفی.) « کلّی ». افراطی‌ترین روند در این زمینه معروف است به هنر « تصادفی »،[۷۲] که با « کمپوزیسیون »، در معنی آشنای این اصطلاح، و البته هم با « قصد و نیت » در هنر می‌ستیزد. تجربه‌ی تصادفی یک بن‌بست است؛ اما چند هنرمند خوب هستند که آن را (در موسیقی، شعر، و رقص) جدی گرفته‌اند. نتیجه گیری: « شرق » (یعنی ژاپن) و « غرب » (یعنی ایالات متحد و چند فرهنگ اروپایی) با هم « دیدار » نمی‌کنند بل‌که از کنار هم رد می‌شوند، « غرب » به جایی رو می‌کند که « شرق » از آن بیرون می‌آید.

شواهدی در دست است که شرق دارد در جهت مخالف جهتی می‌رود که قبلاً در آن می‌رفت، یعنی، در جهتی که غرب در گذشته می‌رفت، و برعکس. مثلاً، فعالیت نهایت آرزوی غربِ گذشته بود، اما حالا غرب در

جهت آرزوی قبول یا پذیرندگی و رضا می‌رود. از طرف دیگر، شرق می‌خواهد بر فعالیت تأکید کند، و دارد خوی پیشین حرمت‌گذاشتن به قبول یا رضا را رها می‌کند. پدیده‌یی که شما به آن اشاره کرده‌اید شاید به جنبش مشابهی تعلق داشته باشد.

یادداشت‌ها

۱. هر دو جنبه‌ی این مسأله تا حدی به تفصیل در کتاب من به نام شیوه‌های تفکر ملت‌های شرقی، ویراسته‌ی Philip P. Wiener (Honolulu: East-Weast Center Press, 1964) که برخی از مطالب آن این‌جا آورده می‌شود. [در واقع فصل ۳۶ این کتاب، صص ۵۳۱ـ۵۷۶. مترجم برای روشن‌تر شدن برخی نکات این مقاله همواره به این فصل توجه داشته است. م]

2. concrete

۳. در این مقاله the individual بیش‌تر صفت است و گاهی هم اسم. ۱. در حالت صفتی: فردی و شخصی، و گاهی هم جزئی، است در برابر the universal، که کلّی، و گاهی هم «جهانی» گفته‌اند؛ ۲. در حالت اسمی، فرد و شخص است. م.

۴. این‌ها بیان‌های زبانی رایج در زندگی روزمره‌ی معاصرند. این‌ها کاربرد کنونی این کلمات را نشان می‌دهند. از نظر تاریخی که بگوییم، دومو (*domo*) برای کسانی به کار برده می‌شود که پایگاه‌شان پایین‌تر است، مثل midomo (مرا). تاجی که به نظر می‌رسد از doshi مشتق شده است برای کسانی از مرتبه‌ی بالاتر و در نمونه‌هایی مثل *kindachi* (درباریان) به کار برده می‌شود. تقریباً از دوره‌ی مُوروماچی (۱۱۳۸ـ۱۵۶۸)، آن را برای کسانی هم به کار می‌بردند که هم‌شأن بودند. من این اطلاعات تاریخی را به پروفسور هوری ایچی‌رؤ مدیونم.

۵. در اصل به معنی «یک گروه از جوانان در یک پایه‌ی سنی» است.

۶. چیزی مثل وقتی که دو نفر دارند به فارسی حرف می‌زنند و بین «شما»ی مفرد و جمع، و همین طور «او»ی مذکر و مؤنث اشتباه نمی‌کنند. م.

۷. قانون اساسیِ هفده ماده‌یی شاهزاده شوتوُکوُ، ماده‌ی ۲.

8. jisō

۹. sva-lakṣaṇa: خودنشان، یا جزیی، چیزِ در خود یا شیء فی‌نفسه.

10. kobutsu

11. *Genkō shakusho*, Vol. 30.

12. *gainen*

13. *risei*

14. *Begriff*

15. *Vernuft*

16. warai

17. Watsuji Tetsurō, *Zoku Nihon seishinshi kenkyū* (تکمله‌یی بر مطالعات تاریخ عقلی [روحی] ژاپنی) (Tokyo:Iwanami-shōten, 1935),. p. 397

۱۸. از طرف دیگر، ساکوُما کانائه بر این نظر است که زبان ژاپنی واژگانی دارد که نقش ضمیر موصولی را دارند، با دستکاری مناسب آن شاید فقدان ضمیر موصولی جبران شود *Kyūchakugo no mondai* (مسأله‌ی زبان‌های هم‌چسبی) در *Kokugo kokubun* (زبان و ادبیات ژاپنی)، VIII (اکتبر، ۱۹۳۸).

19. anacoluthon

۲۰. در جمله‌ی « همه‌ی موجودات که نام‌اش را می‌شنوند: به شادمانی به او اعتماد می‌کنند، و حتا یک بار می‌اندیشند ــــ که این‌همه هدایت دل‌های آنان است با صمیمانه‌ترین

سعی به سوی او ــ و کسانی که آرزو می‌کنند که در بوم او زاده شوند در دَم زاده خواهند شد، [و] بدین گونه به حالت بی‌بازگشت می‌رسند»، در دای‌موُریوْجوُکیوْ (*Daimuryōju kyō*، سوره‌ی بزرگ **پاک‌بوم**)، روشن است که مفعول «هدایت دل‌های آنان» «موجودات زنده» است؛ مقایسه کنید با *Sukāvatīvyūha-sūtra*، ۲۶ ... اما شین‌ران فاعل عبارت «هدایت دل‌های آنان» را **آمیتابه بودا** می‌داند (!)؛ مقایسه کنید با آثارش، *Jōdo monrui jushō* (جُنگ عبارات کتاب‌های مقدس در باب حصول بی‌واسطه و باواسطه)، و *Kyōgyō shinshō* (کتابِ تعلیم، عمل، ایمان، و حصول)؛ ← عالیجناب کوُساکا موُرین، ویراستار: *Bantō shimpon kyōgyō shinshō* (متن معتبر *Kyogyō-shinshō*) کیوتو: Chojiya-shōten، ۱۹۲۳، ص ۱۰۳).

21. Hiroike Chikūro, *Shina bunten* (Grammar of Chinese) (Tokyo: Privately published, 1905), p. 67.

۲۲. *Kuntan-Bukko* [یا، کوُنتِن- فوُکّو] (احیای کوُنتِن).

۲۳. و نیز شیوه‌های تفکر ملل شرقی، ص ۵۳۶. م.

۲۴. «*Chittamātraṁ idam yad idaṁ traidhātukam*» (عالم هیچ نیست مگر خیال [دل] ما)، در دَشَه‌بوُمیکَه- سوتره، ویراسته‌ی J. Rahder (پاریس: Paul Geunther، 1926، ص ۴۹؛ *ci vijñāptimatram evedam* (عالم هیچ نیست مگر تمثّل [فقط دانستگی] ما)، در تریمشیکا، ویراسته‌ی S. Lévi (پاریس: Libraire Ancienne: Honore-champion, 1932)، ۲۷، ص ۴۲.

۲۵. *Shōbōgenzō* (مخزن تعالیم راستین بودایی) فصل Sangai yuishin، (عالم هیچ نیست مگر خیال ما)

۲۶. *Tōmonsho* (پرسش‌ها و پاسخ‌ها) کتاب اول، در *Nihon rinri ihen* (کلیات متون

اخلاقی ژاپنی)ویراستاران، Tetsujirō و Kanie Toshi (توکیو: Ikuseikai، ۱۹۰۲)، ج ۶ ص. ۱۵۷.

۲۷. همان، ص ۱۵۶.

۲۸. Nyūgaku mondō (مفردات مطالعه) در *Hirata Atsutane zenshū* (کلیات آثار هیراتا آتوُتانه) ویراستاران، هیراتا موریتانه و میکی یوئه، (توکیو: Hirata Atsutane Zenshu Kiseikai, 1918) ج ۱۵، ص. ۱. (پروفسور مِی در یک بحث این نظر را بیان کرد که نقل آتسوُتانه یک تعبیر تحریف شده است.)

۲۹. logical coherence: پیوستگی یا انسجام منطقی.

30. consistency

31. constructive

۳۲. *Naobi no mitama* (روح شریف) در *Motoori Norinaga zenshū* (کلیات آثار موتوئوری نوری‌ناگا). ویراستار، Motoori Seizō. تـوکیو: Yoshikawa-kōbunkan، ۱۹۲۶)، ج ۱ ص ۵۳.

۳۳. همان.

۳۴. *Shōji* (زندگی و مرگ) در *Shōbōgenzo* در *Taishō shinshū daizokyō* (Sacred Buddhist Texts edited in Taishō Period) (Tokyo: The Taishō Issaikyō Kankō Kwai, 1931), Vol. 82, p. 305.

35. *Muchū mondō roku* (پرسش و پاسخ‌ها در رؤیاها).

36. *Uiyamabumi* (مقدمه‌یی برای مبتدیان), در Motoori Norinaga zenshū, Motoori Seizō, ed. Vol. IV, p. 601.

۳۷. همان.

38. *inmyō*

39. *shūhō*

40. *tsung-fa*

۴۱. *pakṣa dharma* حد اصغر، و مقدمه‌ی صغری. م.

42. assertive proposition

43. sādhya

44. Ui Hakuju, *Bukkyō ronrigaku* (منطق بودایی) (Tokyo: Daito -shuppasha, 1944), p. 168.

45. *rippa*

46. *ryūha*

47. mutai

۴۸. Yamada Yoshio، *Geirin* (هنرها) ج ۳، (۱۹۵۲) شماره‌های ۱ و ۲. برای *mutai* (نباشنده)، ← (مدخل منطق بودایی) Chikū, *Inmyō inu sanshi* (1854), p. 19b. اما به نظر نمی‌رسد که این اصطلاح در منطق بودایی هندی آغازین چندان مهم بوده باشد.

49. Śaṁkarasvāmin

50. pratyakṣa

51. *pratyakṣam kalpanāpoḍham yaj jñānam arthe rūpādau nāma-jātyā-dikalpanārahitam/tad akṣam akṣam prati vartata iti pratyakṣam kalpanājñānam arthantare pratyakṣābhasam / yaj jñānam ghaṭaḥ paṭa iti va vikalpayataḥ samutpadyate tad arthasavalakṣaṇaviṣayatvāt praty-*

akṣābhāsam.

The Nyāya-praveśa, Anandshankar B. Dhruva, ed. (Baroda: Oriental Institute, 1930) (Gaekead's Orietal Series. No. XXXVIII), p. 7.

52. *Gengen betten shryō shikyō nisshōInmyōriron* (موضوعات ادراک), in *Inmyō nisshō riron myōtōshō* (شرحی بر شرح مدخل منطق [بودایی]) (Traditional edition, Vol. 6b p. 454b). See p. 461b:

«آن را «ادراک» نمی‌خوانند زیرا که در کلّی‌ها شرکت می‌جوید.»

۵۳. Thing-in-itself (ترجمه‌ی ding an sich آلمانی): یک حقیقت نهایی بدون آن که مشروط به وجوه ذهنیِ ادراک و اندیشه‌ی انسانی شده باشد: یک حقیقت متافیزیکی.» (وبستر)، شیء فی نفسه هم گفته‌اند. م.

۵۴. Thing-in-itself (ترجمه‌ی ding an sich آلمانی): یک حقیقت نهایی بدون آن که مشروط به وجوه ذهنیِ ادراک و اندیشه‌ی انسانی شده باشد: یک حقیقت متافیزیکی.» (وبستر)، شیء فی نفسه هم گفته‌اند. م.

۵۵. *dharmin*: جوهر

56. *hō*

۵۷. ←: «با توجه به این حقیقت که آن را نمی‌توان وصف کرد، آن را «چیزِ در خود» می‌خوانند؛ اگر بتوان آن را وصف کرد، آن‌گاه آن را «کلّی» می‌خوانند. در *Myōhon shō* (توضیح قواعد) ویراستار، Bussho-kankōkai در *Dai-Nippon Bukkyō zensho* (Tokyo: Bussho-kankōkai, 1911), Vol. 4, p. 47.

58. *Inmyō Zuigenki* (منابع منطق بودایی), Vol. 8, published in 1711, p. 16a.

59. *ibid.*, pp. 9b-10a.

60. *ibid.,* p. 13a.

61. *Seiri mondō* (پرسش‌ها و پاسخ‌ها در باب طبیعت), Translated into English by Paulo Beanio Brocchieri (Rome: Instituto peril Medio ed. Estremo Oriente, 1961), pp. 19-20.

62 .jōrī

63. *ketsu*

64. *jōitsu*

65. *chōhyō*

66. Saigusa Hiroto, *Miura Baien no tetsugaku* . (فلسفه‌ی مؤئیرا باین) (Tokyo: Daiichi-shobō, 1941), p. 132; also his *Nihon no yuibutsuronsha* (ماتریالیست‌های ژاپنی) (Tokyo: Eihōsha, 1928), p. 93.

67. subjective reflection

68. the general-categorical ·

69. relational-categorical-general

۷۰. non-connective، یا غیر رباطی.

71. scholasticism

۷۲. aleatoric, aleatory. alea به معنی «طاس»ِ بازی است. انتخابی که طاس بگوید. اللّه‌بختکی. م.

هوری ایچی‌رو[1]

پیدایی خودآگاهیِ فردی در دین ژاپنی و استحاله‌های تاریخی آن

۱. مقدمه

در این فرصت می‌خواهم از مسأله‌ی خودآگاهی و سرنوشت فرجامین افراد به شکلی که در تاریخ دین ژاپن دیده می‌شود بحث کنم. هر چند که باید خود را محدود کنم فقط به یک اشاره به چند جریان تاریخی اصلی، خصوصاً در داخل مراحل آغازین تاریخ دین ژاپن، یعنی به دوره‌یی که چنین می‌نماید که ژاپنی‌ها مفاهیمی را در آن پایه گذاری کردند که تاکنون این‌همه فراگیر بوده

است. بنا بر این، اول نخستین مرحله، یعنی پیدایی این مفاهیم را تأکید می‌کنیم، و دوم مراحل بعدی استحاله‌های تاریخی آن‌ها را، که با معرفی فرقه‌ی تِن‌دایی (چی.: تیئَن- تایی)، فرقه‌ی شین‌گون (چی.: جِن- یِن)، و جنبش آمیدا پرستی ِ مکتب پاک‌بوم به ژاپن پدید آمدند.

۲. بنیادگذاری آغازین دین— شین‌توْ در ژاپن ِ پیشابودایی

شین‌توْ ِ آغازین یا ابتدایی، یعنی شکل‌های آغازین دین ِ ژاپن باستان را می‌توان در دو مقوله طبقه‌بندی کرد. مقوله‌ی اول را شاید بتوان به نوع اُوجی‌گامی[۲] (نظام ایزدکده‌ی نگهبان) تعریف کرد که شالوده‌اش دودمان جزئی یا خاص، یعنی نظام ایلی بود. هر دودمانی ایزدکده‌یی خاص خود داشت که رمز همبستگی آن دودمان و وقف روح نیاکانی (کامی[۳] یا کامی‌ها) بود. این ارواح را پسینیان‌شان پشت در پشت می‌پرستیده مقدس می‌شمردند. مشخصه‌ی این نوع نظام اعتقادی خاص‌گرایی[۴] و بسته بودن آن به روی دودمان‌های دیگر است، تا آن جا که وظیفه‌ی اصلی آن یک پیکری کردن ِ تمام اعضای دودمان در سلسله مراتب پدرسالارانه‌ی نظام دودمانی است. این‌جا مهم‌ترین مسئولیت این بود که نام نیک دودمان موروثی را حفظ کرده کار شکوه‌مند ِ نیاکان را پشت در پشت دنبال کنند، هم برای سرکرده یا سر ِ دودمان و هم برای تمام اعضای آن دودمان.[۵] تقریباً در تمام گروه‌های دینی بر نیاپرستی و وظیفه فرزندی (کوْ)[۶] سخت تأکید می‌شود که این بستگی تنگاتنگی با نظام کهن دودمانی و نظام اُوجی‌گامی داشته است و شالوده‌ی این نیز بر کشت برنج بود. دقیق‌تر بگوییم، در نظام اُوجی‌گامی هیچ‌گونه وسیله‌ی

رستگاری برای فرد وجود ندارد. بل‌که بر این پندار بودند که سرنوشت فرجامین افراد چنین است که هویت‌شان را از دست بدهند و پس از مرگ به اجتماع مبهمِ ارواح نیاکان[۷] بپیوندند، هر چند که آن‌جا نیز تمایزاتی بر اساس پایگاهِ اجتماعی، سیاسی، و نیز جادویی-دینی برقرار است.

مقوله‌ی دوم را شاید بتوان نوع هیتوگامی[۸] (نظام انسان-خدا) خواند، که مبتنی است بر رابطه‌ی نزدیک یک کامیِ فردی با کارگزار دین مثل شَمَن یا مرد مقدس.[۹] فرض بر این است که رهبران فرّه‌مند (کاریزماتیک) یا شمن مثل پی-می-کو[۱۰]ی سرزمین یاماتایی در قرن سوم میلادی[۱۱] بر نظام‌های دولتی کامل‌تر، مثل دولت‌های روستا، یا سرزمین متحد کوچک‌مقیاس که در ژاپن باستان پدید آمدند، فرمان می‌راندند. مشخصه‌ی این نوع باور هم فردیت قویِ کامی فردی و هم فردیت حامل یا انتقال‌دهنده‌ی آن است که دیری در خاطره‌ی مؤمنان زندگی می‌کرد و کرد و کار اینان در افراد معمولی نفوذ داشت. مؤمنان، از هر خاستگاهی که بودند، برای برخورداری از عنایت (یا، لطف)ِ این نوع کامی فقط به دو شرط نیاز داشتند: حرمت از ته دل و طاعت. شخصیت‌های فرّه‌مند و اخلاف‌شان با هیتوگامی‌شان پیوند خاصی پیدا کردند و مستقلاً نوعی نظام اُوجی‌گامی ایجاد کردند که از راه اِعمال نیروی ایزدانه‌ی‌شان در دعا یا نفرین نقش مهمی در سیاستِ اعصار خداسالارانه‌ی باستان داشتند. اما، به نظر نمی‌رسد که اعتقاد به هیتوگامی هیچ‌گونه رستگاری یا حیات اخروی برای افراد فراهم آورده باشد، گیرم که شخصیت‌های فرّه‌مند به‌سادگی می‌توانستند از راه پیوند با هیتوگامی خدا شوند.[۱۲]

به علت سفت و سخت بودنِ ساختار اجتماعیِ کهنِ ژاپنی و نظام

ارزش‌های آن که ظاهراً مشخصه‌اش تقدم ارزش‌های سیاسی بود، بر اون[۱۳] (برکات یا الطاف به دست آمده، نه فقط از سوی موجودات نامرئی، بل‌که از سوی مهتران ِ اجتماعی و سیاسی) و بر هوْئون[۱۴] (تعهد ِ گیرنده به بازگرداندن چیزی در قبال این برکات و نعمات) افزایش یافته بود.[۱۵] چنان که واتسوُجی تِتسوُروْ نشان داده است، ساختار اجتماعی و نظام ارزش‌های ژاپنی شکل یک رابطه‌ی انسانی گرفت که از سوی پدرسالار مطابق پایگاه هر عضوی از دودمان سفت و سخت کنترل و تنظیم می‌شد.[۱۶] اما پدرسالار هم در عوض می‌باید در برابر مراجع بالاتر کلّ ملت و نیز در برابر نیاکان‌اش مسئول باشد. حتا خود امپراتور هم برای رفتارش در برابر نیاکان‌اش مسئول است و باید پاسخگو باشد. در شیوه‌ی تفکر ژاپنی که از متن یک چنین نظام ارزشی پدید آمد نمی‌توانست جایی برای توسعه‌ی مفهوم « خدای قادر متعال » وجود داشته باشد، چنان که در سنت‌های آیین یهود، مسیحیت و اسلام هست. برعکس، کامی ژاپنی، و نیز انسان‌ها، را نمی‌توان شخصیت‌های مستقل به شمار آورد. بل‌که در سلسله مراتب الهی و اجتماعی چهره‌های فروتر به مهتران‌شان وابسته و نیازمند رستگاری و یاری‌اند. در این زمینه، عقیده بر این بود مهتران، که انسان‌ها و نیاکان را شامل می‌شود، نیمه کامی (نیمه‌خدایان) یا حتا کامی یا بودایان فرومرتبه‌اند. اعتقاد به ارواح مردگان که به نیاپرستی و مهتران بستگی داشت، و نیز تصور پیوندهای تنگاتنگ میان انسان‌ها و کامی‌ها (به عبارت دیگر، آسانی ِ خدا شدن ِ انسان‌ها) کاملاً گسترده و مهم بود، و حتا امروزه هم چنین است.[۱۷] مردگان را عموماً هوتوکه‌ساما[۱۸] (بودایان) می‌خوانند، واقعیتی که سِر چارلز الیوت را به تعجب واداشت. او می‌گوید که این زبان

گستاخانه خاص ژاپن است و تقلیدی است از آموزه‌ی شین‌تۆ، که مطابق آن مردگان کامی می‌شوند » یعنی موجودات برتر از انسان‌ها. به ندرت می‌شد پذیرفت که مردگان بودایی پایگاهی فروتر از کامی‌ها داشته باشند، و بنا بر این در زبان عام آن‌ها را بودایان نامیدند، بوداها و کامی‌ها خیلی شبیه بودند.[۱۹]

۳. معرفی آیین کُنفوُسیوُس و آیین بودا به ژاپن و نفوذ آن‌ها خصوصاً در شیوه‌ی تفکرِ شاهزاده شوْتوکوُ

آیین کُنفوُسیوُس که در قرن چهارم و آیین بودا در میانه‌ی قرن ششم از چین، از راه کره، به ژاپن آورده شدند از همان آغاز سخت در خلق و خوی طبقه‌ی حاکم و متفکران نفوذ کردند. اندیشه و اعتقاد به تیئَن یا تِن (آسمان) و تیئَن- دی (سَروَر آسمان)، و نیز اخلاق اجتماعی و قانون اخلاقی، را آموزگاران کُنفوُسیوُسی آوردند و برخی اندیشه‌های فلسفه‌ی لائو زه و جوُانگ زه نیز پذیرفته شد. چند نمونه از تأثیرات چینی را می‌توان به وضوح در اسناد تاریخی کهن دید.[۲۰] از طرف دیگر، متافیزیک و اصول جهانی، مثل قانون علیت، سه مُهر آیین (ناپایندگی، نه- خود، و نیروانه) و برابری تمام انسان‌ها، را پرستاران بودایی آورده بودند. این انواع ضوابط دینی و اخلاقی کمابیش مخالف انحصار و تبعیض شین‌توْ ِ آغازین بود. هدف نیایش شین‌توْ هرگز رستگاری فردی نبود، بل‌که فقط رستگاری گروهی یا اتحاد با ارواح نیاکان بود. اما رخنه‌ی آیین بوداکه در باورهای شین‌توْ عنصر رستگاری فردی را عرضه کرد تدریجی بود، چنان که گرایش به سوی برخی کامی‌های شین‌توْ را ارتقا بخشید که بنا بر وظایف خاص‌شان دارای یک عنایت (یا، فیض) خاص خداییانه شوند.

کلی‌گرایی [۲۱] و خردگرایی کُنفوُسیوُسی و بودایی تأثیر زیادی روی دید روحی شاهزاده شوْتوکوُ (۵۹۳-۶۲۲) و پیروان او داشت. تمام دانش‌مندان و رهروان بودایی ژاپنی او را بنیادگذار آیین بودای ژاپن دانسته محترم می‌شمارند، چون او اخلاق کُنفوُسیوُسی و آموزه‌های بودایی را به راه‌های گوناگون ترقی بخشید. برای شاهزاده شوْتوکوُ این‌ها عملاً بنیاد درست کشور بود. او شخصاً قانون اساسی هفده ماده‌یی (جوْشیچی‌ایجوْ کِم‌پوْ) [۲۲] را تهیه کرد با این نیت که یک دولت هماهنگ آرمانی در این سرزمین بنا نهد. تصورات و اندیشه‌های او آشکارا انقلابی و بسیار فراتر از زمانش بود. بنا بر اولین عبارت این قانون اساسی، موافق روح سخنان کُنفوُسیوُس و آموزه‌های بودایی، باید هماهنگی را ارج نهاد و پرهیز از اختلاف بی‌دلیل را بزرگ داشت. شاهزاده شوْتوکوُ برای تحقق این جامعه‌ی آرمانی سه اصل مهم را به مردمش توصیه می‌کرد: حرمت از ته دل به آیین بودا (ماده دوم)، فرمان‌برداری و وفاداریِ از ته دل به پادشاه مقدس (ماده سوم)، و رفتار درخور (چی.: لی؛ ژا.: رِی) [۲۳] برای اصل راهنمای آن‌ها (ماده چهارم). [۲۴]

فهم شاهزاده شوْتوکوُ از آیین بودا و خصوصاً نظرش درباره‌ی فردیت را باید در مواد دوم و دهم دید. می‌گفت « چون [سه گوهر] آیین بودا، یعنی بودا، آیین (دَرمَه)، و انجمن (سَنگه)، فرجامین پناه همه‌ی موجودات‌اند و برترین هدف‌های ایمان در همه‌ی کشورها اند، چه کسی و در کدام عصر می‌تواند به این آیین حرمت نگذارد؟ اندک‌اند کسانی که بدِ بد باشند؛ شاید بتوان به آنان آموخت که از آیین پیروی کنند، اما اگر آنان خود به سه‌گوهر نروند، کژی‌شان چه گونه راست خواهد شد؟ » در ماده دهم نیز می‌گوید

« دست از خشم بداریم و از نگاه‌های خشم‌گین بپرهیزیم، و آن‌گاه که دیگران چون ما نیستند آزرده نشویم. زیرا که همه‌ی انسان‌ها را دلی است، و هر دلی آرزوهایی خاص خود دارد. راست‌شان ناراست ما، و راست ما ناراست ایشان است. نه ما فرزانگان بی چون و چراییم و نه آنان ابلهان بی چون و چرا. هر دو ـ ما فقط مردمان معمولی‌ایم (بومپوُ).[۲۵] چه کسی می‌تواند قاعده‌یی بیاورد که راست را از ناراست بازشناسد؟ زیرا که ما همه، هر یکی با دیگری، فرزانه و نادان، به حلقه‌یی می‌مانیم که سَری ندارد. ... »[۲۶]

بنا بر نی‌هون‌گی و اسناد دیگر، شاهزاده شوْتوکوُ معمولاً به همسران و فرزندان‌اش با این سخنان تعلیم می‌داد: « این جهان باید تهی باشد و سپنجی، اما فقط خود بودا واقعی و حقیقی است »[۲۷] و « از هر گونه بدسگالی بپرهیزید، نیکی کنید از هر دست که باشد. »[۲۸] بزرگ‌ترین پسرش، شاهزاده یاماشیرو ـ نو ئوْئه، که سخت تحت تأثیر این آموزه‌ها قرار گرفته بود، از دفاع نظامی در برابر حمله‌ی دشمن با این سخن خودداری کرد: « نمی‌خواهم به خاطر خودم مردم را نابود کنم؛ از این رو، خود را به دشمن می‌سپارم. » سرانجام او و تمام خاندان‌اش در هوْریوُجی، که معبد خانوادگی‌شان بود، خود را خفه کردند و با هم مردند. مرگ غم‌انگیزشان سرآغاز اصلاح تایکا را مشخص می‌کند، که اصول نیای آنان را به اجرا می‌گذارد.[۲۹] شاهزاده شوْتوکوُ خصوصاً تمام توجه‌اش را بر سوره‌ی نیلوفر (سَددَرمَه ـ پوُنْدَریکه ـ سوتره) متمرکز کرد[۳۰] که یک آگاهی اجتماعی دربرگیرنده‌ی تمام طبقات را تعلیم می‌داد. بشارت سوره‌ی نیلوفر به رستگاری تمام انسان‌ها، تضاد شدیدی با تصورات دینی پیشابودایی ژاپن داشت.

همچنین می‌پنداشتند که آیین بودا دینی است که برای فرد در این زندگی امنیت می‌آورد و در زندگی پس از مرگ هم رستگاری. پس از مرگ شاهزاده شوْتوکوُ بازماندگان‌اش با نیایش‌های از ته دل دو گونه مَندَرَه (مَندَله‌ی) و یک پیکره‌ی قدی شاکیه‌موُنی را به یاد روح درگذشته‌ی شاهزاده ساختند. این دو منده را تِن‌جوُ-کوکوُ مَنْدَره (مَندَله‌ی بهشت حیات آسمانی)[۳۱] خواندند، و معتقد بودند که روح شوْتوکوُ باید دوباره آن‌جا زاده شود. پس از این زمان است که ما نسخه‌های دست‌نویس بسیاری از سوره‌های بودایی، پیکره‌های بودا، نقاشی‌ها و مَنْدَله‌ها و نیز معابد، تالارهای بودا و پاگوداهای بسیاری را می‌بینیم که همه را خویشان مردگان، همراه با دعای رستگاری آنان، وقف ارواح درگذشتگان کرده‌اند.[۳۲]

۴. آیین بودای دولتی و آیین بودای فردی یا شخصی

از سوی دیگر چنان که در قسمت قبلی یادآور شدیم، کلی‌گرایی و خردگرایی ِ آیین کُنفوُسیوُس و آیین بودا در آغاز لزوماً به طور کامل پذیرفته نشدند، مگر از سوی شاهزاده شوْتوکوُ و پیروان‌اش، بل‌که در یک سطح سنتی پذیرفته شده بودند. ابتدا نظام اوُجی‌دِرا (نظام آموزشی معبد) نهادینه شد و تقریباً نشان‌گر همان ویژگی نظام اوُجی‌گامی بود.[۳۳] زیرا که در پذیرش اولیه‌ی آیین بودا، بودا را هوتوکه گامی (یک کامی به نام بودا) خوانده بودند و او را نوعی کامی ِ از بیرون می‌دانستند، و معبد بودایی را هوتوکه گامی نو میا[۳۴] (ایزدکده‌یی وقف کامی ِ موسوم به هوتوکه [بودا]) .می‌خواندند[۳۵] بنا بر نی‌هون‌گی وقتی که در ۵۹۴ امپراتوریس سوُئیکو گفت شاهزاده شوْتوکوُ و

تمام رعایایش رونق آیین بودا را ارتقا بخشند، تمام شاهزادگانه شاهدختان، و رعایا در برپاداشتن معابد بودایی برای سروران و والدان (یا، نیاکان) خود با یکدیگر به رقابت برخاستند.[۳۶]

همچنین، آیین بودای دولتی بیش‌تر پس از **اصلاح تایکا در ۶۴۵** شکوفا شد، که الگویش نظام معبد دولتی چین بود که زیر نفوذ نظام متحد امپراتوری سلسله‌های سُویی و تانگ بود. نین‌نُوْ گوکوکوُ هان‌نیا هارامیتّاکیوْ[۳۷] (پرَگیا پارَمیتا- سوْتره درباره‌ی شاهی که از کشورش محافظت می‌کند)[۳۸] و کون‌کوْمیوْ- سای‌شوْ- کیوْ (سوُوَرنَه- پرَباسوتّن- اَراجه- سوْتره)[۳۹] را از امپراتـور تِـن‌موُ (۶۲۲-۶۸۶) از تری‌پیتَکه [سه سبد] انتخاب کرد و در سراسر ژاپن منتشر کرد که برای بهره‌ی امنیت همگان و خیر و بهروزی ملت خوانده و تفسیر شود.[۴۰]

اما بستگی هماهنگ میان آیین بودای دولتی و آیین بودای فردی را شاید بتوان در روح برپایی وَیروچَنه‌ی بزرگ در توْدای‌جی در نارا دید. این کار زیر نظر امپراتور شوْموُ (۷۱۰-۷۵۶) و همسرش کوْمیوْ صورت گرفت با این توضیح که این بودا (خورشیدْبودای بزرگ، یا دای‌نیچی نیورایی) همان آماتِه‌راسوُ ئوْمی‌کامی (بانوخدای خورشید)، بانونیای اسطوره‌ییِ خاندان شاهی است. می‌توان گفت که امپراتور می‌خواست اعتقاد مؤمنانه‌ی خود را به آیین بودا و همچنین فرمان‌روایی خود را نشان دهد، و نیز مشتاقانه آرزو می‌کرد که در سپهر نیلوفرینِ وَیروچَنَه‌ی بزرگ (پَدمَه- گَربَه- لوکا- داتوُ)[۴۱] که مبتنی است بر نظریه‌های کیهان‌شناختیِ فرقه‌ی کِه‌گون (هوُا- یِن- چینی) زاده شود. این اولین نشانه‌ی تاریخی هامیزی آیین بودا با شین‌توْ است، که بعدها به شکل نظریه‌های آمیزش کامیِ شین‌توْ و بوداها (یا، بوداسَف‌ها،

موجوداتی که گوهرشان فراشناخت است) به نام هون‌جی سوُیی‌جاکوُ (تجلی بودِ آغازین) توسعه یافت.[۴۲] اما، امپراتور شوْموُ نظام چی‌شیکی‌جی را، که تازه در میان مؤمنان عمومی در اجتماعات محلی در قرن هشتم پدیدار آمده بود، هنگامی پذیرفت که **خورشیدْخدای بزرگ** را عَلَم کرد. چی‌شیکی به معنی انجمن اخوت مؤمنان بودایی به یک بودا، بوداسَف یا سوتره است، و چی‌شیکی‌جی به معنی معبد بودایی است که با خیرات و یاری انجمن چی‌شیکی ساخته شد.[۴۳]

امپراتور شوْموُ می‌خواست تمام نواحی به برپایی **خورشیدخدای بزرگ** یاری کنند، خود اگر هدیه‌یی باشد به قدر یک مشت خاک یا یک شاخه‌ی درخت. یک قدیس بودایی، به نام گیوْگی (۶۷۰؟ - ۷۴۹)، که عمیقاً تحت تأثیر فرمان امپراتور قرار گرفته بود، در سراسر ژاپن به راه افتاد که از توده‌ی مردم طلب پیشکش کند تا **خورشیدخدای بزرگ** همراه با خود امپراتور به عنوان اعضای انجمن چی‌شیکی رستگارشان کند.[۴۴]

این‌جا می‌توان گنجاندن تاریخی آیین بودای فردی یا شخصی را در مقوله‌ی آیین بودای دولتی دید.[۴۵] گیوْگی نیز تلاش می‌کرد که آن آموزه‌های بودا را که پیرامون قانون علیت متمرکز بود در میان مردم منتشر کند، و سرگرم خدمات رفاهی اجتماعی بر شالوده‌ی راه بوداسَف (بوساتْسوُدوْ) بود.[۴۶]

سای‌چوْ (دای‌نیچی نیورایی)، که الهام‌بخش توسعه‌ی یک شکل بومی آیین بودا بود، هواخواه اعتقاد به آمیدا[۴۷] بوُتسوُ بود هم در زمینه‌ی سرنوشت فرجامین و هم در زمینه‌ی تفکر و مراقبه (= دیانه) به سّر هستی که به روشن‌شدگی می‌انجامد. او نیایش و نظاره‌ی در آمیدا (نِم‌بوُتسوُ) را اسباب

صفای دل و تواناکردن آن به تمرکزِ بر حضور آمیدا می‌شمرد و نیز آن را وسیله‌یی برای روح می‌دانست که پس از مرگ به دست رحمت‌آور آمیدا رستگار شود.

اعتقاد به آمیدا بودا و عمل جوْگیوْ دَمّایی را، خصوصاً با ارجاع به سرنوشت فرجامین افراد، شاگرد برجسته و جانشین سای‌چوْ که نامش ئن‌نین یا جیکاکوُ دای‌شی (۷۹۴-۸۶۴) بود قویاً ارتقا بخشید.[۴۸] ئن‌نین در حدود نُه سال در چینِ دوره‌ی دودمان تانگ (۶۱۸-۹۰۶)، بیش‌تر در کوه ووُتایی و در چانگ‌ـ آن مطالعه کرد. او مَندَله‌های بسیار، اسباب و آلات دینی و سوره‌هایی هم از آیین بودای مَنْتَره‌یانه و هم آیین بودای تیئن‌ـ تایی، و نیز اعتقاد و عمل به آمیدا را، که زیر نفوذ هوُیی‌ـ یوُان (۳۳۴-۴۱۶) از کوه لوُ و فاـ جائو (در حدود قرن هشتم) از کوه ووُ تایی در مکتب پاک‌بوم چینی بود، به ژاپن آورد. ئن‌نین پس از آن که سومین پیر فرقه‌ی تِن‌دایی شد مدرسه‌ی جوْگیوْ دَمّایی‌دوْ را در پیرامونه‌ی ئن‌ریاکوُجی روی کوه هی‌اِی بناکرد. از آن پس عمل نِم‌بوُتسوُ در مدرسه‌ی جوْگیوْدوْ نه فقط یک عمل مهم دیانه‌ی رهروان تِن‌دایی شد بل‌که یک کار سالانه‌ی مهم رستگاری ارواح مردگان هم شد.[۴۹]

۵. رویکرد کوُکایی به مفهوم رستگاری و روشن‌شدگی

کوُکایی، بنیادگذار فرقه‌ی شین‌گون (در کوه کوْیا) بینش سایر فرق را یک‌کاسه کرد، اما مرکز توجه او سوره‌ی خورشید بزرگ بود،[۵۰] که بنا بر آموزه‌اش جهان نمود جلوه‌ی حقیقت فرجامین است که به **خورشیدْبودای بزرگ** معروف است.

از یک طرف، کوکایی برخلاف سای‌چو اعتقاد به خورشیدبودای بزرگ را ترجیح می‌داد که این نماینده‌ی دو جنبه‌ی وَجره‌داتو (عنصر الماس) و گَربَه‌ـ داتو (عنصر زِه‌دان) است،[۵۱] و از طرف دیگر، او سرنوشت فرجامین را به بودای آینده، مَیتریه[۵۲] (میروکو) در آسمان توشیته (توسوتسوتِن) می‌سپارد. این بودا ۵,٦٧٠,٠٠٠,٠٠٠ سال پس از مرگ بودا شاکیه‌مونی برای رهانیدن انسان‌ها به این جهان می‌آید.[۵۳]

کوکایی، بنا بر اعتقاد اول، بر نظریه‌ی « بودا شدن در این تن » (سوکوشین جوبوتسو)[۵۴] اصرار می‌ورزید، و از نظریه‌های کیهان‌شناختی و متافیزیکی وَیروچَنَه‌ـ سوتره و اَوَتَمسکه‌ـ سوتره پیروی می‌کرد. کوکایی چند کتاب برجسته نوشت،[۵۵] که در آن‌ها تمام مراحل روحی و دینی انسان را از پایین‌ترین تا بالاترین مرتبه (یا، شین‌گون) نقد و طبقه‌بندی کرد. از مراحل پایین‌تر دین طبیعی و اخلاق آغاز کرد و به آیین‌های کُنفوسیوس و دائو و تِیره‌واده رسید، و سرانجام هم به مهایانه. برترین مرحله (یا، شین‌گون) یک نظام نظری صرف نیست، بل‌که تجسم عملی زندگی و اندیشه‌ی وَیروچَنَه‌ی بزرگ است، خصوصاً از طریق اجرای آیین‌های رمزی. این وضع تکامل روحی را « دل مالامال جلالاتِ سِرّ » می‌خوانند که که با این تمثیل بیان می‌شود که بوداها در بودابوم‌های بی‌شمار چیزی نیستند مگر آن بودای درون دل ما، [مگر] آن نیلوفر زرین، چندان بی‌شمار که قطره‌های آب اقیانوس، که در تن ما زنده است. این کلمات یادآور اَدوَیته وِیدانته[۵٦] است، با این فرق که در الهیات شین‌گون اصرار بر این است که جهان نمود تجلی تنها حقیقت فرجامین است که به خورشیدبودای بزرگ معروف است. این نظریه‌ی بودا شدن در تنِ خود به این

معنا نیست که فرد نابود می‌شود بل‌که او حقیقت مطلق را در تن خویش تجسم می‌بخشد.[۵۷]

این نظریه‌ها و اعتقادات، همراه با نظریه و باورهای سوره نیلوفر و آمیدا بودای فرقه‌ی تِن‌دایی، نه فقط از سوی تمام شاخه‌های فرقه‌های تِن‌دایی و شین‌گون بل‌که از سوی بوداییان گوناگون دیگر نیز قبول عام یافت. حتا در فرقه‌ی تِن‌دایی، نظریه‌ی سوکُوشین جوْبُوتسوُ را در پایان قرن نهم پذیرفتند،[۵۸] و نیز از سوی نیچی‌رِن، مصلح مکتب سوره‌ی نیلوفر، در قرن سیزدهم،[۵۹] حال آن که در فرقه‌ی شین‌گون اعتقاد به آمیدا را به منظور تضمین زندگی پس از مرگ افراد پذیرفتند.

عقیده بر این بود که کوُکایی همان‌گونه که در غارْمعبد کوه کوْیا مستغرق دیانه و چشم به راه آمدن مَیْتریه بود، در تنِ خویش بودا شد. چند مرتاض کوه‌نشین (یامابُوشی یا شوُکِن‌جا)ِ شوُکِن‌دوْ،[۶۰] سنتِ شین‌گون بودند که بوداهای خودْمومیایی‌کرده شدند که از نمونه‌ی افسانه‌یی استاد بزرگ‌شان پیروی می‌کردند.[۶۱]

۶. آگاهی از رسیدن عصر پسینِ آیین بودا و ظهور جنبش آمیداپرستی

شاهزاده شوْتوکوُ، سای‌چوْ و کوُکایی برجسته‌ترین شخصیت‌های مراحل آغازین دین ژاپنی‌اند که بر منزلت افراد، و نیز سرنوشت فرجامین آنان تأکید می‌کنند. اما، پس از مرگ این دو استاد بزرگ، فرقه‌های تِن‌دایی و شین‌گون به‌تدریج به شکل یک عرفان رازورز[۶۲] و آیین‌پرستی[۶۳] سقوط کردند و با همدستی خاندان شاهی و نجبا دنیاورز[۶۴] شدند. بدین‌گونه آرمان‌های بلند و

متافیزیک نیت‌های دو استاد بزرگ به شکل مناسک خرافی به فساد گرایید و دستاویز توجیه این تباهی شد. در نتیجه، اگر در شخصی اعتقاد دینی واقعی بیدار می‌شد و می‌خواست زندگی‌یی را پیش گیرد که در آن حقیقت بودا را جست‌وجو کند و آموزه‌های بودا را میان مردم بپراکند، می‌بایست سازمان‌های پریستاری را انکار کرده دوباره از آن‌ها بگریزد.[۶۵]

جنبش دینی نو، که جنبش هی‌جی‌ری (مرد مقدس) خوانده می‌شد،[۶۶] قویاً زیر نفوذ این کار قرار گرفت و در برابر نهادهای بی‌نهایت دنیاورز[۶۷] و صوری شده مقاومت می‌کرد. این جنبش بر اهمیت بنیادی ایمان فردی و ستیز با دنیاورزی تأکید می‌ورزید. این را باید به جنبش « از مقررات جادویی-دینی و دنیاورز تا آزادی روحی افراد » وصف کرد. این جنبش ناگهان در نیمه‌ی دوم قرن دهم و بخش آغازین قرن یادهم پیدا شد. کیوْشین،[۶۸] کوْیا، جاکوُشین،[۶۹] گِن‌شین (معروف به ئشین سوْزوُ)، و ریوْنین،[۷۰] را شاید بتوان به عنوان نمایندگان هی‌جی‌ری ـ آمیداپرستان یاد کرد. زوْگا،[۷۱] شوْکوُ،[۷۲] و دیگران هی‌جی‌ری‌های مکتب سوره‌ی نیلوفر بودند، گرچه باید چند دیدگاه مختلف را در میان دو گروه هی‌جی‌ری بازشناخت. مثلاً هی‌جی‌ری‌های مکتب سوره‌ی نیلوفر ویژگی‌شان گوشه گیری سفت و سخت هم از جهان ـ دنیاورز و هم از دنیای پریستاران بود، در حالی که مشخصه‌ی هی‌جی‌ری‌های ـ آمیداپرست نشر بشارت آمیدا در میان توده‌ها بود؛ هی‌جی‌ری‌های مکتب نیلوفر را باید فردگرا یا جویای کمال خود، و هی‌جی‌ری‌های ـ آمیداپرست را بشیر آیین وصف کرد.

چون ترس و آگاهی ورود عصر سرنوشت‌ساز آیین پسین در دل‌ها افتاده بود، نه فقط در دل‌های پریستاران ـ درست‌پندار بودایی و مردم طبقه‌ی بالا،

بل‌که حتا در دل‌های طبقات پایین‌تر و مردم روستاها، باید از دو واکنش یا دو سازگاری در برابر این آگاهیِ از بحران یاد کرد: (۱) نومیدی درمانده‌وار و هراسی که تا حد زیادی بر پریستاران بوداییِ درست‌پندار و طبقه بالای فرهیخته غلبه کرده بود[۷۳] و (۲) پیش‌گامان جنبش نو، که پیش از این از آنان یاد کردیم، تلاش می‌کردند که راه‌های خودْروشن‌شدگی را بیابند تا با این عصر نومید و حرمان‌زده که واقعیتی معین بود، مقابله کنند و نیز در راه رستگاری توده‌ی مردم در زندگی روزمره‌شان می‌کوشیدند. گِن‌کوُ و شین‌ران (پیروان گروه آمیداپرست و سازمان‌دهندگان آن)، اِی‌سایی و دوْگن، استادان ذن، و نیچی‌رِن (جانشین هی‌جی‌ری مکتب نیلوفر و بنیادگذار فرقه‌ی نیچی‌رِن) زیر نفوذ مستقیم جنبش نو و آگاهی از فرا رسیدن عصر پسین در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم ظهور کردند.

۷. اصلاح دینی ـــ از گِن‌شین تا گِن‌کوَ

در میان آمیداپرستان قرن دهم، کوْیا را باید پیش‌گام دانست. در میان شهروندان کیوتو پنهان شده بود و آنان را سخت به آمیداپرستی ترغیب می‌کرد و برای رستگاری فردی‌شان عمل به نِم‌بوُتسوُ را توصیه می‌کرد.[۷۴] آن‌گاه گِن‌شین (۹۴۲-۱۰۱۷) به شیوه‌ی دیگری در جنبش آمیداپرستان پیدا شد. او خود را وقف دو کار کرد، یکی نوشتن اثر معروف‌اش به نام ئوْجوْ یوْشوَ[۷۵] (زاده شدن در بهشت آمیدا)،[۷۶] و دیگری سازمان دادن انجمن نیجوَگو ذامّایی کِشّوَ (یقینِ به زاده شدن در بهشت آمیدا).[۷۷] در پیشگفتار ئوْجوْ یوْشوَ که در ۹۴۸ نوشته شده می‌گوید که آموزه‌ها و اعمالی که برای زاده شدن

در بهشت آمیدا صورت می‌گیرد بیش از همه درخور دنیای تباه عصر پسین بود. هر کسی، پریستار یا پیرو پیش‌نشین، والا یا پست، باید به ایمان به بهشت آمیدا بگرود؛ اما تعالیم بودا به آموزه‌های ظاهری یا عامْ‌فهم (کِن‌گیوْ)[۷۸] و آموزه‌های باطنی یا خاصْ‌فهم (میک‌کیوْ)[۷۹] تقسیم می‌شد که مرکب بود از نظرها و ریاضات گوناگون. اگرچه برای مرد فرزانه و هشیار فهمیدن و عمل کردن به این آموزه‌ها دشوار نیست، برای آدم ابله و یک‌دنده‌یی «مثل گِن‌شین» فقط از راه فراخواندن آمیدا بودا می‌توانست رستگار شود.[۸۰] این اندیشه که گِن‌شین آورده بود کمابیش در هر دلی واکنشی برانگیخت و انگیزه‌یی شد برای ایمان ساده‌ی به عنایت آمیدا، که درهای بهشت‌اش را بدون هیچ تبعیضی به روی دانا و نادان باز می‌کند. عقیده بر این بود که سوگند آغازینی که آمیدا خورده نیروی اسرارآمیزی دارد و آنانی را که نمی‌توانند به تربیت و سیر و سلوک سخت تن دهند رستگار می‌کند. بر عشق مؤمنانه‌ی به رحمت و سوگند آغازین آمیدا تأکید می‌شد.

گن‌کوَ (معروف به هوْنن شوْنین، ۱۱۳۳-۱۲۱۲) پس از جست‌وجوی در تری‌پیتکه به قصد یافتن بهترین راه رستگاری در عصر پسین، آثار شَن-دائو از مکتب پاک‌بوم چینی و نیز آثار گِن‌شین را کشف کرد و به آن‌ها گروید. گن‌کوَ «راه فرزانگان» (شوْدوْمون)[۸۱] را، که راه تربیت توان‌فرسا، آیین‌گرایی پیچیده و نظاره‌ی روش‌مند درون بود، و نیز اعتقاد به «رستگاری از طریق نیروی خود» (جی‌ریکی) [یا، خودْنیرو] و اعتقاد به خدایان بودایی و شین‌توْ (زوْگیوْ)[۸۲] را رها کرد و به آن‌ها خرده می‌گرفت. آموزه‌اش این بود که راه به سوی پاک‌بوم لزوماً ایمان ساده‌ی به عنایت آمیدا است که «راه

آسان »ِ (ای‌گیوْ) [۸۳] رستگاری خوانده می‌شود؛ و مخالف « راه دشوار »ِ (نان‌گیوْ) کمال است. « راه آسان » را « رستگاری از طریق نیروی دیگر، یعنی نیروی آمیدا » (تاریکی) [یا، دیگرْنیرو]، هم می‌خوانند. گن‌کوْ به‌ناگزیر از آموزه‌ها و اعمال پیچیده‌ی شکل‌های رایج آیین بوداکنار کشید و سرانجام هم استقلال خود را اعلام کرد و بدین وسیله به یک اصلاح دینی دست یافت.[۸۴]

کتاب اصلی او که استقلال فرقه‌اش، معروف به جوْدوشوْ، را تثبیت کرد سِن‌جاکوْ هون‌گان ِنم‌بوُتسوُ شوْ[۸۵] (در باب نم‌بوُتسوُی سوگند آغازین) است،[۸۶] که در ۱۱۹۸ (یا ۱۲۰۴) نوشته شده‌است. اما گسترده‌ترین شکل بیان اعتقاد و آموزه‌اش را باید در دست‌نویس آخرین مقاله‌اش به نام ایچی‌مایی کیشوْ مون[۸۷] (در باب آخرین روشن‌شدگی گن‌کوْ) دید:[۸۸]

آن‌چه من تعلیم می‌دهم نه نوعی دیانه است مثل چیزی که بسیاری از پریستاران چین و کشور خودمان از آن حرف می‌زنند، و نه دعا است مثل چیزی که فقط برای کسانی ممکن است که از راه اندیشه معنای واقعی آن را دریافته‌اند. نه، تمام آن چیزی که برای تضمین زاده شدن در بهشت شادمانی کامل به آن نیاز است فقط تکرار بی تردید « ناموُ آمیدا بوُتسوُ » است که انسان حتماً به آن‌جا خواهد رسید.

چنین جزئیاتی مثل سه حالت دل و چهار عمل[۸۹] همه در تکرارِ با ایمان کاملِ کلمات « ناموُ آمیدا بوُتسوُ » هست. اگر من جز این آموزه‌ی عمیق [چیز دیگری] می‌داشتم عنایت آن دو مقدس را از دست می‌دادم[۹۰] و سهمی در سوگند آمیدا نمی‌داشتم. اما آنان که به نیروی فراخواندن نام بودا باور دارند، گرچه شاید تمام آموزه‌هایی را که شَکَه در طول عمرش تعلیم داده است مطالعه کرده باشند، رفتارشان

باید مثل مرد ساده‌یی از مردم [معمولی] باشد که نمی‌تواند کلمه‌یی بخواند یا مثل یک زن رهرو نادان، و بی آن که تکلف دانایی به خود ببندند باید که فقط مشتاقانه نام بودا را به زبان آرند.

این جا می توان به وضوح این نیات گن‌کوّ را دید: عقلانی شدن و ساده شدن نظریه و صورت دینی؛ تمرکز تقوای دینی، یعنی ایمان پاک و ساده؛ تأکید بر رد تفکر بحثیِ بیش از حد یا آیین‌گرایی؛ و تأکید بر رستگاری پایین‌ترین سطح مردم.

۸. پیروزی سادگی دینی و عقلانیت ــــ شین‌ران و رِن‌نیو

اصل گن‌کوّ تأثیر شدیدی در جنبش اصلاحی آیین بودا، و نیز در شین توْ، در دوره‌ی کاماکُورا (۱۱۸۴-۱۳۳۳) داشت. از اینان، شین‌ران (۱۱۷۳-۱۲۶۲) نظریه‌ی گن‌کوّ را چند گام پیش برد، گرچه او شاگرد مؤمن گن‌کوّ بود و قصدش این بود که خلیفه‌ی صمیمی او باشد و بشارت او را در میان مردم بپراکند. شین‌ران می‌گفت به نظر او تنها دلیل تکرار نِم‌بُوتسوُ در آموزه‌ی آن نیک‌مرد (گن‌کوّ) نهفته است، که او سب شد شین‌ران بفهمد که تنها شرط رستگاری به زبان آوردن نم‌بُوتسوُ است.[۹۱]

بنا بر شین‌ران، سرشت انسان در اصل بسیار گناه‌آلود و نومیدانه است، و موقعیت زمانه و جامعه چنان به هم ریخته بود که هیچ‌کس نمی‌توانست به تنهایی به روشن‌شدگی و آرامش روحی برسد مگر آن که به نیروی سرّآمیز دیگران متوسل شود. بنا بر این، سوگند آغازین آمیدا بیان این آرزوی

رستگاری است بی آن که هیچ استثنایی قائل شود، از این رو حتا شامل حال پست‌ترین و شرورترین آدم‌ها هم می‌شود. پس این سوگند باید تنها بنیاد رستگاری افراد در عصر پسین باشد. جمله‌ی معروف طنزآلودش که می‌گوید «حتا مرد نکوکار هم به بوم بودا پذیرفته خواهد شد، خیلی بیش از این هم مرد بدکار!»[۹۲] بازی است با این سخن آمیداپرستان مؤمن که می‌گویند «حتا مرد بدکار نیز به بوم بودا پذیرفته خواهد شد، و خیلی بیش از او هم مرد نکوکار!». آموزه‌ی بنیادی او نه فضیلت و نه فرزانگی، که ایمان بود، و خود ایمان هیچ ربطی به نیت یا حصول ما ندارد بل‌که فقط هدیه‌ی بی‌چشمداشت بودا است.[۹۳] راه رستگاری در «فراخواندن نام بودا» با عشقی مؤمنانه و توکل مطلق به آمیدا است، اما نظریه‌پردازی درباره‌ی فرایند عملی دعا هیچ ارزشی ندارد.

شین‌ران اندیشه‌ی گن‌کوَ را در نظریه‌ی خود به نام «یک بار خواندن» (ایچی‌نن‌گی)[۹۴] به نهایت سادگی آن رسانید، هر چند شاگردان دیگر گن‌کوَ نیز، مانند کوْسایی و دیگران، از ایچی‌نن‌گی حمایت کردند.[۹۵] شین‌ران ابداً اعتراضی به ذکر نم‌بُوتسوُ نداشت، اما بر این عقیده بود که مسأله‌ی اصلی ذکر این دعا با ایمان کامل و با توکل به بودا بود؛ از این گذشته، یک چنین بیان مؤمنانه برای تضمین زاده شدن در بوم آمیدا کفایت می‌کند، و تمام تکرارهای بعدی را باید فقط تجلیات شادی و شکر دانست. شین‌ران، به پیروی از اصل آموزگارش گن‌کوَ، به‌شدت نظام معبد- و- پریستار زمان خود، و نیز سنت جنبش آمیداپرستی زمان‌های پیش از خود را نفی می‌کرد. او هرگز نه در معبد که در کلبه‌ها یا عزلت‌گاه‌های کوچک می‌زیست، خصوصاً در استان شرقی دور از کیوتو، و آیین خود را در میان روستانشینان موعظه می‌کرد. ازدواج

کرد، صاحب خانواده شده، و به هر طریقی مثل یک شهروند معمولی یا روستایی می‌زیست. شین‌ران سخت به انتقاد از آیین‌پرستی، جادوجنبل یا طالع‌بینی، و پرستش خدایان کهن برخاست. آمیداپرستی مرکب از دعاهای تندرستی یا رفاه دنیایی یا یک چنین خواست‌هایی نیست. همین که شخص به ایمان به آمیدا رسید، خدمت خلق کند، و عبادت‌اش چیزی جز شکر نعمت نیست.[۹۶]

رِن‌نیو (۱۴۹۹-۱۴۱۵) گرایش‌های عقلانی‌شونده‌ی فرقه‌ی جوْدو-شین را تعالی بخشید. او را غالباً دومین بنیادگذار فرقه‌ی شین می‌دانند چون که در توسعه و بیان نظری آن تأثیر بسیار داشت. رِن‌نیو مخالف عمل ریاضت و دیانه بود و بر عمل به فضائل کُنفوُسیوُسی در زندگی روزمره و بر اطاعت از مراجع دولتی اصرار می‌ورزید، و در عین حال شخص می‌بایست تمام زندگی درونی‌اش را به آمیدا بودا بسپارد. رن‌نیو مخالف هرگونه پرستش خدایان شین‌توْ بود. تا این اواخر کمابیش تمام خانواده‌های وابسته به فرقه‌ی شین در خانه‌هاشان نه طاقچه‌یی برای کامی خانوادگی داشتند، و نه افسونی، تعویذی یا حرزی؛ فقط یک محراب بودایی بزرگ تزیینی داشتند که آن هم وقف آمیدا بود. در محراب بودایی فرقه‌ی شین از الواح مردگان، که در محراب‌های خانواده‌های بودایی دیگر هست، خبری نیست. او از نظر تنظیم اخلاقی-دینی زندگی روزمره گام بلندی برداشت. کتاب اصلیش را، به نام ئوفوُمی[۹۷] (مجموعه‌ی رسالات)،[۹۸] به خاطر فهم توده‌های مردم نافرهیخته تماماً به زبان محاوره‌ی ژاپنی (در مقابل سبک نوشتاری رسمی چینی) نوشت. این سخن رن‌نیو که می‌گوید «اگر درگیر کاری شویم باید بدانیم که در خدمت

آیین بودا است » مبین نظر او درباره‌ی یکی شدن زندگی شغلی با زندگی دینی است. او همچنین بر تعهد خیر رسانی به مردم، و ریاضت این‌جهانی، و نیز بازگرداندن برکات آمیدا تأکید می‌کرد.

این‌جا یک فرقه‌ی بودایی ژاپنی را می‌بینیم، که به بنیادی‌ترین شکل عقلانی است، همراه با آیین بودای ذن که در زمان گن‌کوّ و شین‌ران از چین به ژاپن آورده شد. گرچه فرقه‌ی شین به‌تدریج به یک انجمن دینی نهادی‌شده سقوط کرد و در مسیر تاریخ‌اش دنیاورز شد، اما اصولی را که پایه‌اش را شین‌ران و رن‌نیو ریختند باید همتای نزدیک ژاپنیِ آیین پروتستان غربی دانست، و اخلاق آن دقیقاً همانند اخلاق پروتستانی است که ماکس وِبر در کتاب مشهورش آن را وصف کرده‌است.[۹۹] این را باید سرآغاز تجدد روحانی دین در ژاپن دانست.

۹. نتیجه‌گیری

مایلم از راه نتیجه‌گیری، چند گرایش مشترک را یادآور شوم که در دین‌های اصلی ژاپنی و نیز در باورهای تودِگانی[۱۰۰] تجلی یافته‌اند. در این زمینه چند دانش‌مند در بحث از دین ژاپنی به مثابه‌ی یک باشنده، به رغم گوناگونی تجلیات آن، سخنانی دارند که کمابیش از اعتبار برخوردار است. آن گرایش‌های مشترک این‌ها است: (۱) تأکید بر وظیفه‌ی فرزندی (کوْ) و نیاپرستی مرتبط به نظام خانوادگی و کشاورزی ژاپن از زمان‌های باستان؛ (۲) باورهای مشترک و ریشه‌دار به ارواح مردگان مرتبط با نیاپرستی، و نیز مرتبط با تصورات جان‌گرایانه‌تر (آنیمیستی)ِ کارهای بدخواهانه و

خیرخواهانه‌ی ارواح؛ (۳) تأکید بر ئون (وام‌ها یا الطافی که مهتران، خواه انسانی و خواه برتر از انسان، می‌دهند) و هوْئون (برگرداندن ئون)؛ (۴) پیوستگی میان انسان و خدا، یا آسانی در خداسازی انسان‌ها؛ (۵) بده‌بستان و درآمیختنِ سنت‌های دینی مختلف، به بیان دیگر، یک منش تلفیقی؛ (۶) همزیستی دین‌های ناهمگون در خانواده یا در شخص.

از آن‌جا که حتا امروزه هم شکاف میان نخبگان دینی و توده‌ها بسیار پهناور و عمیق است، به نظر می‌رسد که آگاهی از فردیت در میان مردم، در معنای غربی آن، توسعه نیافته است. همچنین به دلیل برتری آگاهی گروهی و نظام ارزشی سیاسی که به گونه‌یی چشم‌گیر بر شالوده‌ی نظام دینیِ اجتماعی-فرهنگی باستانی استوار بود، فردی‌گرایی و کلی‌گرایی [۱۰۱] لزوماً به طور کامل در میان توده‌ی مردم توسعه نیافت. بااین‌همه، گرایش‌های جزئی‌گرایانه‌ی خاصی هنوز، حتا در ژاپن صنعتی جدید، به زندگی ادامه می‌دهد.

در نخستین مرحله‌ی تاریخ دین ژاپنی، از کهن‌ترین زمان‌ها تا عصر میانه، می‌بینیم که، خصوصاً در سطح عقلی، تصورات بی‌شکلِ مبهمِ خودآگاهیِ فردی و سرنوشتِ فرجامینِ افراد در عصر شین‌توْ ابتدایی به‌تدریج از وضوح بیش‌تری برخوردار شدند، و در این امر معرفی و تأثیرات فلسفه و اخلاق چینی (دو آیین کُنفوُسیوُس و آیین دائو) و دین هندی (آیین بودا) که نقاط عطف بودند، نقش داشتند. گرچه چند فرهیخته‌ی استثنایی در عصر پیشا بودایی ژاپن بودند اما آن نقش اصلی را که شاهزاده شوْتوکوُ در نخستین مرحله‌ی روشن‌شدگی دینی-اخلاقی بر عهده داشت مهم بود، که بیش‌تر متکی به معرفی اخلاق کُنفوُسیوُسی و روح بودایی مهایانه بود.

مرحله‌ی دوم با رهبری سای‌چوْ و کوکایی آغاز شد. سای‌چوْ که عمیقاً زیر نفوذ تصورگرایی (ایدآلیسم) شوْتوکوُ، و در اصل سوره‌ی نیلوفر، بود بر عزت فرد اصرار می‌ورزید و از آن سخن می‌گفت. نظرات ایدآلیستی او درباره‌ی برابری سرشت انسان و بوداگی بر متفکران ژاپنی نفوذ و سلطه داشت. در میان آموزه‌های کوکایی، تصور و عمل بودا شدن در تن (سوکوُشین جوْبوُتسوُ)، از سوی نه فقط پریستاران بودایی بل‌که از سوی بسیاری از فرهیختگان و عام مردم از حرمت و اقبال فراوانی برخوردار شد. حتا فرقه‌های تِن‌دایی و نیچی‌رِن هم مایل به قبول این آموزه بودند. بوداییان ذن هم زیر نفوذ این اندیشه بودند، گو این که آن را به اندیشه‌ی بودا شدن ِدر دل (سوکوُشین جوْبوتسوُ) گرداندند. فرض بر این است که سای‌چوْ و کوکایی پیشگامان نظری هم‌آمیزی ِ شین‌توْ و آیین بودا بوده‌اند. آنان و پیروان‌شان برای اولین بار به ترتیب الهیات و متافیزیک شین‌توْ را بنا نهادند، و به این ترتیب کامی ِ شین‌توْ شکل شخصی و کارکردی به خود گرفت. عقیده بر این است که رواج الهیات شین‌توْ بر شالوده‌ی آموزه‌های تِن‌دایی و شین‌گون در توسعه‌ی خودآگاهی افراد، حتا در سطح تودگانی، تأثیر عمیقی بر عام مردم داشت.

دوره‌ی کاماکوُرا (۱۱۸۶-۱۳۹۲) است، یعنی قرن‌های دوازده و سیزده، سومین مرحله‌ی تاریخ دین ژاپنی است. در این دوره چند اصلاح دینی به طور همزمان هم در محافل بودایی و هم در محافل شین‌توْ شکوفا شد. آیین بودای کاماکوُرا را می‌توان برای اولین بار به عنوان تأسیس یک آیین بودای ژاپنی ارزیابی کرد، به دلیل ویژگی‌های زیر: (۱) عقلانی شدن و ساده کردن نظریه و شکل دین؛ (۲) تمرکز تقوای دینی، یعنی ایمان و عشق صاف

و ساده؛ (۳) تأکید بر عمل دینی در ارتباط با زندگی روزمره‌ی مؤمنان و نفی نظر بحثی بیش از حد و نیز نفی آیین‌گرایی جادویی‌دینی ـ پیچیده ـــ رمز همه‌ی این‌ها اصطلاح خاص « راه آسان » ـ رستگاری بود.

بااین‌همه، نباید عواملی را که در آغاز دوره‌ی کاماکورا علل مستقیم اصلاحات دینی بودند نادیده گرفت: (۱) ظهور و رواج آگاهی انتقادی ـ رسیدن عصر آیین پسین، و (۲) جنبش‌های دینی گروه‌های هی‌جی‌ری (مردان مقدس، یا فرزانگان). این‌ها عمدتاً بر پایه‌ی خودآگاهی ـ از فردیت و سرنوشت فرجامین ـ افراد پدید آمدند، و به نوبه‌ی خود آن آگاهی انتقادی را برانگیختند.

به طور کلی، تِن‌دایی، شین‌گون، و آیین بودای ذن نفوذ نیرومندی در نخبگان و متفکران دینی داشتند، همان‌گونه که در سخن مشهور دوْگن نمادین شده بود که می‌خواست در تمام عمرش یک شاگرد یا حتا نیم شاگرد بپرورد. از سوی دیگر، شوُگن‌دوْ، فرقه‌های آمیداپرست، و فرقه‌ی نیچی‌رن بنیاد اصلی شکل‌گیری خودآگاهی ـ از فردیت و سرنوشت فرجامین ـ افراد در میان توده‌ی مردم بوده‌اند. آیین بودای ذن در سطح عقلی و فرقه‌ی شین از نظر مشکل کنونی ما بیش از هر جنبش دیگری نقش‌های مهم‌تری در سطح تودگانی برعهده داشتند. در واقع، یک عامل مهم در مدرن شدن روحی ژاپنی که از نظر تاریخی بنیاد بازگشت می‌جی و صنعتی شدن ژاپن جدید را فراهم آورد نقشی بود که مؤمنان شین و ذن بر عهده داشتند. ایمان عقل‌گرا و اعمال آن‌ها، همراه با اخلاق عقل‌گرای کُنفوُسیوُسی، قانون‌نامه‌ی دینی و اخلاقی جنگجویان (بوُشی‌دوْ [۱۸۶۸]) را در دوره‌ی کاماکورا بنا نهادند، و سپس

نفوذ آن‌ها به خودآگاهیِ از طریقت بازرگانان یا روح بازرگانان (شوْنین‌دوْ)[۱۰۲] و نیز بر شکل‌گیری طریقت یا روح صنعت‌گران (شوکوُنین‌-دوْ)[۱۰۳] دوره‌ی توکوُگاوا (۱۶۱۵-۱۸۶۷) رسید.

از طرف دیگر، خودآگاهیِ فردیِ دهقانان را رن‌نیو و پیرواناش روشن‌کردند و تعالی بخشیدند، که این را برای نمونه در قیام‌های دهقانی قرن شانزدهم شاهد بودیم، و کسانی در آن‌ها شرکت داشتند که ایمان پرشوری به آمیدا داشتند.

اگرچه بازگشت می‌جی و صنعتی شدن ژاپن جدید را جنبش‌های نوِ آیین نوکُنفوُسیوُسی و نوزاییِ شین‌توْ خالص یا ملی‌گرا و نیز استعمار غربی پدید آوردند، اما در توسعه‌ی آگاهی فردی در تاریخ دین و اخلاق ژاپنی نباید نقش بزرگی را که خصوصاً مؤمنان شین و ذن از عصر میانه تا جدید بر عهده داشتند نادیده گرفت.

پرسش: شما چند بار اصطلاح « عقلانی شدن » و « ساده شدن » را به کار برده‌اید. من در فهم معنی « عقلانی شدن » در این زمینه‌ها مشکل دارم. فکر می‌کنم که شما « ضد فراطبیعت‌گرایی »، یا چیزی مثل این، را در اندیشه دارید. لطفاً توضیح دهید که منظورتان واقعاً از « عقلانی شدن » در این نکات چیست.

پاسخ: مقصودم از اصطلاح « عقلانی شدن » آن گرایشی است که ما آن را « از جادو به متافیزیک » یا « رها کردن جهانِ جادو » می‌خوانیم. در دین‌های ابتدایی یا « جادویی »، مفهوم خداییانه [یا، الوهیت] بی‌نهایت پراکنده است و زندگی روزمره پر از آن است. به این طریق، کارکرد دین در جوامع سنت‌گرا بی‌شک به سوی قالبی کردن زندگی است.

آن تصور نو ـ کنش ـ مقدس و دینی را، که من از آن حرف زدم، که نشان دهنده‌ی پیدایی دین‌های جهانی یا کلی‌گرا از سنت‌گرایی ابتدایی است، مشخصه‌اش یک درجه‌ی نسبتاً بالای « عقلانی شدن » است. این جهات عقلانی شونده‌ی آغازین، اثر تعیین‌کننده‌یی بر توسعه‌ی بعدی این سنت‌ها داشت. این مفهوم خداییانه معمولاً انتزاعی‌تر و ساده‌تر، و پراکندگی آن کم‌تر از همین مفهوم در دین‌های ابتدایی است. همراه با آن، کنش دینی ساده کرده می‌شود، وابستگی آن به موقعیت امور کم‌تر می‌شود، و با نسبت مستقیم‌تر به خداییانه بستگی می‌یابد. نکته‌ی مهم این گرایش‌های عقلانی‌شونده در تغییراتی نهفته است که در دیدها و کنش‌های افراد پدید می‌آید و به اثرات مهمی بسیار فراتر از حوزه‌ی دین ــ نوین شدگی (مدرنیزاسیون) و صنعتی شدن ــ می‌انجامد.[۱۰۴]

پرسش: من بیش‌تر به مفهوم شما از ایمان علاقه‌مندم. این مفهوم آن‌قدر در مسیحیت حیاتی بوده است که دوست دارم آن را در سنت‌های دیگر هم بفهمم. دلالت ضمنی بنیادی اصطلاح « ایمان » نزد شین‌ران چیست؟ آیا به معنی پرداختن به تربیت نفس است یا پرداختن به یک اعتقاد است؟

من خصوصاً علاقه‌مند به این بودم که چرا آن را « راه آسان » خوانده‌اند. آیا به این دلیل که مخالف تربیت نفس یا « کارها » [یا، اَعمال] است؟ آیا به این دلیل که دربردارنده‌ی توکل به نیرویی فراتر از خود فرد است؟ راه دیگر روی کردن به مسأله، این سوآل است که راه آسان با چه چیزی تقابل دارد، یعنی « راه دشوار » کدام است؟

پاسخ: عبارت « راه آسان » را نخستین بار ناگارجُونه به کار برد، اما آن که

این اصطلاح را به صورت مهم‌ترین راه رسیدن به روشن‌شدگی در آورد شَن‌ـ دائو بود. شَن‌ـ دائو می‌گوید صفت ذاتی ذکر نام آمیدا چیزی نیست مگر سوگند آمیدا، یعنی، معنای این کلام کم‌کم از عمل انسانی به عمل آمیدا تغییر کرد.

مردی که این توسعه‌ی تقوای عابدانه را به اوج رساند گِن‌کوّ (هوْنن شونین) بود. می‌گفت « شاید میلیون‌ها نفر باشند که به تربیت بودایی عمل می‌کنند و خود را در راه کمال می‌پرورند، و بااین‌همه، در این ایام پسینِ آیین کسی نیست که به این کمال آرمانی برسد. تنها راه موجود دروازه‌ی پاک‌بوم است. » گِن‌کوّ از این نظر که نماینده‌ی میراث فرهنگ عصر پیشین بود، و از آن‌جاکه آرزوی رستگاری همگان را در دل داشت، پیشگام نمونه‌ی عصر نو بود. او درواقع اشتیاق‌اش را این طور نشان داد که تمام یافت‌های پیشین‌اش را رها کرد و خود را منحصراً وقف ایمان به عنایت بودا کرد. دین هوْنن یک شکل ساده‌شده‌ی آیین بودای آمیدا بود، که عناصر عرفانی آن زدوه شده و برای عشق مؤمنانه نرم و آماده شده بود.

بعد شین‌ران اندیشه‌ی عنایت بودا را به نتایج افراطی آن کشاند، چون هیچ گناهی را مانع رستگاری از راه عنایت او نمی‌دانست. او هیچ‌وقت به اندیشه‌ی پاک کردن خود از گناه اعتراضی نداشت، اما این را که گناه سنگ راه ایمان واقعی است قویاً کنار گذاشت. در ایمان شین‌ران، هرگونه تردیدی درباره‌ی گناهان یا کردارهای زشت، اتکا به « خودْنیرو »ی خویش بود، و بنا بر این خطری بود برای ایمان مطلقِ به « دیگرْنیرو »ی در عنایت بودا. می‌گوید:

خواه فرزانه خواه نادان، خواه نیک خواه بد [که باشیم]، باید دست از این فکر

برداریم که صفات خودمان را ارزیابی کنیم یا به خود متکی باشیم .... رستگاری ما، « چنان‌گونه که هست، طبیعی » است، به این معنا که ناشی از تدبیر خود ما یا نیت ما نیست بل‌که از خود بودا است؛ بودا هرکاری که باید کرد کرده که ما را در بهشت‌اش پذیرد. از آن رو « طبیعی » است که عنایت او ناملموس و نادیدنی باشد و بااین‌همه به « طبیعت »اش (جینن هوْنی)[۱۰۵] کار می‌کند تا ما را به بالاترین یافت ترغیب کند. پیِ این رستگاری در سوگندهای آمیدا ریخته شده است. راه‌اش « خواندن نام بودا » با عشقی مؤمنانه و توکل مطلق به او است، اما نباید هیچ اندیشه‌ی دعا در دل داشت؛ باید به شکل تجلی توکل و شکر عنایت او بیان شود. از این گذشته، حتا این شکرگزاری بیش‌تر موضوعی است که سوگندهای آغازین بودا را که پیش از این کامل شده است به یاد ما می‌آورد، تا شکر پیشاپیش از او را برای نعمتی که نصیب ما خواهد شد.[۱۰۶]

پرسش: منزلت فرد در آیین بودای مهایانه، و منزلت فرد در نیروانه چیست؟

پاسخ: همان طور که سِر چارلز اِلیوت یادآور شده، آیین بودای ژاپنی گرچه از چین وارد شده طعم خاص خود را دارد. به این ترتیب، هر گونه تعریف فنی از آیین بودای ژاپنی به مثابه‌ی شکلی از مهایانه نادرست است. بااین‌همه، الیوت می‌گوید شاید یادآوری این نکته خوب باشد که بخشی از تک بودن آیین بودا ژاپنی ناشی از این حقیقت است که این آیین تنها نمونه‌ی آیین مهایانه است که اکنون به شکل یک دین حیاتی در میان مردم شکوفا است.[۱۰۷]

در این زمینه، بنا بر آیین بودای مهایانه‌ی ژاپنی، فرد نه در سرنوشت

فرجامین یا در نیروانه نابود و ناپیدا نمی‌شود. آیین بودای ژاپنی هرگز اصطلاح نیروانه را در معنای آغازین آن به کار نمی‌برد. اصطلاح نِهان (تلفظ ژاپنی نیروانه) بیش‌تر برای بیان مرگ شاکیه‌مُونی بودا به کار برده می‌شود. معمولاً اصطلاحات جوْبُوتسوُ و ساتوری (بودا شدن، روشن‌شدگی) را به کار می‌برند.

فقط فرقه‌ی جوْدو ـ شین اصطلاح نِهان را به مثابه‌ی رستگاری فرجامین به کار می‌برد. بنا بر الهیات جوْدو ـ شین، مکاتب « راه دشوار » و « رستگاری از راه نیروی خود » مدعی‌اند که می‌توان حتا در این جهان به جوْبُوتسوُ یا ساتوری رسید به شرط آن که شخص خیر محض بیاندوزد و فراشناخت مطلق را در خود بیدار کند. اما مکاتب پاک‌بوم، نیروانه را از طریق عنایت آمیدا پس از زاده شدن در بهشت تحقق می‌بخشند. بنا بر توضیحات فُوجی‌وارا ریوْسِتْسوُ، فرقه‌ی جوْدو معمولاً می‌گوید که می‌توان پس از یک دوره‌ی دراز عمل ِ بیش‌تر در پاک‌بوم آمیدا به نیروانه رسید. اما شین‌ران تأکید می‌کند که زاده شدن در پاک‌بوم « زاده شدن بی‌تولد » است، که به معنی پایان سَنْساره است، و خود ِ همین زاده شدن به‌راستی تحقق نیروانه است. در این مورد، اصطلاح « نیروانه »، با توجه به معنی منفی آغازین آن، یک معنی مثبت دارد، چون که رسیدن به نیروانه رسیدن به بوداگی کامل است، که به معنی کمال فراشناخت مطلق و مهر و همدردی است، هم برای خود و هم برای دیگران. فُوجی‌وارا می‌گوید شین‌ران بر معنای عمیق دو نوع برگرداندن نکوکاری[۱۰۸] تأکید می‌کرد، یکی « برگرداندن نکوکاری ِ پیش رفتن » (ئوْسوْ ـ ئه کوْ)[۱۰۹] و دیگری « برگرداندن نکوکاری ِ برگشتن » (گِن‌سوْ ـ ئه کوْ). اولی به این معنی است که آمیدا نکوکاری خود را به ما واگذارد تا ما را قادر کند که به بوداگی برسیم.

دومی نشان می‌دهد که هم از طریق انتقال نکوکاری او است که به کسی که به بوداگی رسیده نیروی خاصی عطا می‌شود که به جهان‌های آلوده بازگردد و همه‌ی زندگان را برهاند. فوُجی‌وارا می‌گوید بنا بر فرقه‌ی سنتی شین، الهیات بهره‌یی است که در لحظه‌ی رسیدن به بوداگی عطا می‌شود. و این تبلور دلِ باعزم و مهرآمیز بودا است به تمام رنج‌مندان.[۱۱۰]

یادداشت‌ها

1. Hori Ichrō

2. ujigami

۳. مفهوم ژاپنی کامی بسیار بغرنج است، از این رو نباید آن را «خدا» یا «ایزد» ترجمه کرد. بنا بر توضیح موتوئوری نوری‌ناگا، کامی از نظر ریشه‌شناسی در اصل به معنی «بالا»، «برتر» است (کوجی‌کی دِن، فصل ۱). برای بیان مفهوم کامی «تجلی برین» (یا مظهر اعلی: hierophany) کاملاً مناسب است. قس. D. C. Holton، «معنی کامی»، در: *Monumenta Nipponica* , III (1940) No. 1, 1-27; No. 2, 32-53; and IV, (1941), No. 2, 25-68.

۴. particularism. به نظر می‌رسد که آن‌چه این‌جا «خاص» (particular) است کامی خاص آن دودمان است. م.

۵. می‌توان در جُنگ مان‌یوْشو (گزینه‌ی هزار شعر و برگردان از ژاپنی) گردآوری شده در ۷۷۰ میلادی، نمونه‌هایی از شین‌توِ از نوع اُوجی‌گامی یافت. ← *Manyōshū (One Thousand of Poems Selected and Translated from the Japanese)* (Tokyo: The Nippon Gaikujitsu, Iwanami-shōten, 1940), pp. 151, 179. مان‌یوْشو

۶. kō، به انگلیسی filial piety: «شفقت فرزندی»، یا وظیفه‌ی فرزندی، وظیفه و تکلیفی که فرزند (خصوصاً پسر) در برابر والدان‌اش بر عهده دارد. م.

۷. بنا بر باورهای عامیانه‌ی ژاپنی، روح مرده سی و سه سال پس از مرگ‌اش، هنگامی که به اجتماع ارواح نیاکان پیوست، هویت‌اش را از دست می‌دهد. آداب بودایی ذکر روح متوفی در سی و سومین سالگرد آن، به نام تومؤرایاگه (*tomuraiage*) یا تویی‌کیری (*toikiri*) (تکمیل آداب ذکر شخص) متوقف می‌شود. عقیده بر این است که بعد از آن روح آن مرده یک روح نیاکانی، یا کامی می‌شود. ← Yanagita Kunio (گردآورنده)، *Sōsō shūzoku goi* (واژگان عامیانه در باره‌ی آداب و مراسم خاک‌سپاری و ذکر). توکیو: ایوانامی ـ شؤتن، ۱۹۳۷) صص ۲۰۶-۲۰۹.

8. hitogami

9. medicine man

10. Pi-mi-ko

۱۱. زندگی پی ـ می ـ کو ِ سرزمین یاماتایی به وضوح در وِی جیه‌ی (*Wei chih*) چینی، گردآوری چِن شووُ (۲۳۳ـ۲۹۷) ضبط شده است. این کتاب را پروفسور وادا کیوشی و پروفسور ایشی‌هارا میچی‌هاروُ (توکیو: ایوانامی ـ شؤتن، ۱۹۵۱) چاپ کرده‌اند. نمونه‌های دیگر ِ در افسانه‌های تاریخی کهن ژاپنی را باید در این کتاب من ببینید: *Nippon shūkyō no shakaiteki yakuwari* (نقش‌های اجتماعی دین ژاپنی) (Tokyo: Miraisha, 1962), pp. 36-70; ← به کار دیگر من: *Wagakuni minkan shinkōshi no kenkyū* (مطالعه‌ی تاریخ دین عامیانه‌ی ژاپنی) (Tokyo: Sōgensha, 1953) Vol. II.

۱۲. قس. کتاب من *Wagakuni minkan shinkōshi no kenkyū* ج ۲، خصوصاً صص ۷۶۶ـ۹: «مفهوم هیتوگامی در باور عامیانه و منش‌ها و وظایف ِ سیاران ِ جادویی ـ دینی» که به ژاپنی نوشته شده است.

13. on

14. hōon

15. Cf. Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion, The Values of Pre-individual Japan* (Glencoe: Free Press, 1957), pp. 70-73.

16. Watsuji Tetsurō, *Fūdo* * (مشخصه‌های تاریخی-اقلیمی فرهنگ) (Tokyo: Iwanami-shoten, 1935), pp. 236-257; cf. Hori Ichirō, *Minkan shinkō* (باورهای عامیانه‌ی ژاپنی) (Tokyo: Iwanami-shoten, 1951), pp. 119-202.

* متن انگلیسی این کتاب به اقلیم و فرهنگ معروف است. م.

۱۷. مثلاً ایزدکده‌ی مِی‌جی را برای نگه‌داری ارواح امپراتور مِی‌جی (ف. ۱۹۱۲) و همسرش شوکن ساخته بودند؛ و نوگی جین‌جا (ایزدکده) را برای روح ژنرال نوگی مارەسوُکه و همسرش؛ و توگو جین‌جا را برای برای روح دریاسالار توگو هِی‌هاچیرو (ف. ۱۹۳۸). یاسوُکوُنی جین‌جا وقف ارواح تمام سربازان گمنامی است که از دوره‌ی بازگشت مِی‌جی در نبرد مرده بودند.

18. hotokesama

19. Sir Charles Eliot, *Japanese Buddhism* (2nd imp.; London: Routledge and Kegan Paul, 1959), p. 195.

۲۰. شواهد بر نفوذ آیین کُنفوُسیوُس در طبقه‌ی حاکم در چند افسانه‌ی کتاب نیهون‌شوکی دیده می‌شود. خصوصاً نگاه کنید به ج ۱۱ در:

W. G. Aston, *Nihongi, Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697* (london: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1896), Vol. 1, pp.

273, 278-279.

۲۱. universalism یا جهان‌شمولی. م.

22. *Jūshichijō kempō*

23. rei

24. *Nihongi*, Vol. XXII; Aston, *op. cit.*, Vol. II. pp. 129-130.

25. bompu

26. *Ibid.*, Vol. XXII; Aston, *op. cit.*, Vol. II. p. 131.

27. *Jōgū Shōtoku-hōō teisetsu* (کلیات سرگذشت‌ها و افسانه‌های شاهزاده شوتو- کوُ) از هانایاما شین‌ توو ایه‌ناگا سابوُرو، با شرح (توکیو: ایوانامی - شوتن، ۱۹۴۱) ص ۸۲.

28. *Nihongi*, Vol. XXIII; Aston, *op. cit.,* Vol. II. pp. 163.

29. *Ibid.*, Vol. XXIV; Aston, *op. cit.*, Vol. II. p. 183.

30. *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*, Nanjio Catalogue, No. 184 (Oxford: Clarenden Press, 1883) (به ژاپنی: *Myōhō rengekyō* یا *Hokkekyō*).

۳۱. تاکوُری هیراکو معنای تِن جوُکوکوُ را همان **پاک‌بوم آمیدا** می‌داند، یعنی **موُریوجوُکوکوُ** (بوم زندگی جاودانه)، به نقل از هانایاما و ایه‌ناگا، همان، در شرح‌شان بر جوگو شوتوکوُ- هوئوُتِی‌سِتسوُ، ص ۸۲.

32. See Hori Ichirō, *Nippon Bukkyō bunka shi* (Historical and Cultural Materials Concerning Japanese Buddhism up to the Nara Period) (Tokyo: Daīto-shuppansha, 1941), Vol. I, pp. 223-255.

۳۳. برای نمونه، کاتسوُراگی‌دِرا به عنوان معبد حامی خاندان کاتسوُراگی ساخته شد؛ کی‌دِرا برای خاندان کی؛ کوفوُکوُجی برای خاندان فوُجی‌وارا؛ هوُریوجی برای خاندان جوگو- ئو،

که جدشان شاهزاده شؤتوکؤ بود؛ خاندان سوگا معبد حامی خود را ساختند به نام هؤکؤجی خاندان سوگا کوُرا یامادا معبد حامی خود را ساختند به نام یامادادِرا؛ خاندان هاتا معبد خود را ساختند، به نام کؤریوّجی.

34. *hotogami no miya*

35.*Gangōji engi* (Origin and History of Gangōji [Temple] in *Dai Nippon Bukkyō zensho* (A Complete Series of the Buddhist Documents in Japan), Published under the editorship of Bunyū Nanijio, Takakusu Juñjiro, and others (Tokyo: Bussho-kankokai, 1911-1922), Vol. 118 (1913).

36. *Nihongi,* Vol. XXII in Aston, *op.cit.*, Vol. II. P. 123.

37. *Ninnō gokoku hannya haramittakyō*

38. In Japanese, *Ninno gokoku hannya haramittakyō* (or *haramitsu-kyō*); Nanjio Catalogue Nos. 17, 965.

39. In Japanese, *Konkōmyō saishōō kyō,* Nanjio Catalogue, No. 13.

40. *Nihongi,* Vol. XXIX: Aston, *op. cit.,* Vol. II, pp. 346 ff. See Hori Ichirō, "*Nihonshoki to Bukkyō*" (The *Nihongi* and Buddhism), in his *Nippon Bukkyōshi ron* (Essays on the History of Japanese Buddhism) (Tokyo: Meguro-shōten, 1940), pp. 6-76.

۴۱. به ژاپنی، رِن گِزوْ ـ سِه کایی، که روی کاسه‌ی گل برگ‌های نیلوفر مَهاوَیروچَنَه بودا کنده شده بود.

42. *Tōdaiji yōroku* (Historical and Legendary Documents Concerning the Tōdaiji [Temple], supposedly completed about A.D 1118. It was published by Tsutsui Eishun, with annotations (Osaka: Zenko-ku -shobō, 1944), pp.11-12,15. See also Tsuji Zennosuke, "Honji suijaku setsu no Kigen ni tsuite" (On the Origins of the Manifestation of the Prime Noumenon), in his ***nippon Bukkyoî shi no kenkyuÎ*** (Studis on the History of Japanese Buddhism) (11th imp.;Tokyo: Kinkōdō, 1931), Vol. I, pp. 49-194.

43. *Shoku-Nihongi* (Second Official Historical Document Continuing to the Nihongi from 698 to 794 compiled by the Imperial edict in 797), Vol. XV, Imperial edict in 749.

44. *Ibid.*, Vol. XV, 734.

45. Another example is also seen in the *Nihongi*, Vol . XXV. Cf. Aston, *op. cit.*, Vol. II, pp. 233-234.

46. See *Shoku-Nihongi*, Vol. XXVII. Also Hori, *Wagakuni minkan shinkōshi no kenkyū*,; Vol.I (1955), pp. 256-293.

۴۷. به سنسکریت *Amitābha* یا *Amitāyus*.

48. Ennin, *Nittō guhō junrei-kōki* (Enni's Diary- The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Buddha's Law); An English translation was published with annotations by Edwin O.Reischauer (New York: The Ronald Press, 1955 Ronald Press,); See also

Reischauer, *Ennin's Travel in T'ang China* (New York: The Ronald Press, 1955).

49. See Hori Ichīro, *Wagakuni minkan shinkōshi no kenkyō*, Vol. II, Pt. II, chaps. 1-3, "Shōji jōgȳodo no konryū to fudan nembutsu no seikō" (The Buildings of the Jōgyodō Seminaries at the Several Buddhist Temples and the Popularising of the Continuous Nembutsu practices), pp. 255-256.

50. *The Great Sun Sūtra* was formerly called *Mahā-vairocanābhisambo -dhi (Ta p'i-lu-che-na cheng-fo shen-pien chia-chih ching* in Chinese, and *Dai birushana jōbutsu jim-pen-kajikō* in Japanese). This *Sūtra* means "The Sutra on Maha-vairocana's Becoming Buddha and the suernatural Formula called yugandhara (literally, adding-holding)" according to the Nanjio Catalogue, No. 530, which was translated by subhakarasimha in 724, and is usually called in Japanese *Dai-biushanakyō* or *Dainichikyō* (Oxford: Clarendon Press, 1883), p. 122.

51. "*Vajra-dhōtu*" is translated as the "Realm of the Indestructibles" in Masaharu Anesaki (Anesaki Masaharn), *History of Japanese Religion* (Tokyo: Charles Tuttle, 1963), p.127; or the "Diamond Element," in Eliot, op. cit., p. 345; and kngoÎkai in Japanese."*Garbha-dhātu*"is translated as the "womb-store "(Anesaki) and "womb-element"

(Eliot), and is *taizōkai* in Japanese.

52. Maitreya

53. Cf. *Maitreya-vyākaraṇa (Mi-le hsia-sheng ching* in Chinnese, and *Miroku geshōgyā* in Japanese) *(Sūtra Spoken by the Buddha on Maitreya's Coming Down to be Born in This World)*, Nanjiō Catalogue, Nos. 205-208.

54. sokushin jōbutsu

55. For example, *sokushin jōbutsugi* (The Theory on Becoming a Buddha in One's Own Body), *Taishō daizōkyō,* Vol. 77, No. 2428; and the later condensed work HizoÎ hoÎyaku (The Jewel Key to the Store of Mysteries), *Taishō daizō_ kyō*: Vol. 77, No.2426, are KuÎkai's major works. see *Kōbō Daishi zenshū.*

56. Advaita Vedānta

57. Cf. Anesaki, *History of Japanese Religion*, pp. 131-133.

58. By Annen (841-889 or 898) in his life work entitled *Sokushin jobutsugi-shiki* (My Understanding of the Theory on the Sokushin jobutsu), *Dai-Nippon Bukkyo zensho*, Vol. 24, "Tendai Section," No.4; Himitsu sokushin jōbutsu gi (Secret Theory on the Sokushin jōbutsu), *Nippon Daizokyo*, publishd under the editorship of Nakano Tatsue (Tokyo:Nippon DaizoÎkyoÎ Hensankai, 1919-1921), Vol. 43, "Tendai Section,"No.3.

۵۹. نظریه‌ی نیچی‌رِن درباره‌ی بودا شدن در تن خویش این است که برای رسیدن به این حالت سه راه هست: سرشت نهادین انسان چنان که هست بوداگی است؛ تکمیل خودْروشن‌شدگی از راه به‌جا آوردن نماز نمادین فرقه‌ی نیچی‌رِن، یعنی نامُو میوْهوْ رِنگِه کیوْ؛ و سرانجام هم تحقق روشن‌شدگی کامل پس از کامل کردن اعمال دینی. راه دوم پافشاری بر کارآمدترین وسیله‌ی واقعاً بودا شدن در تن خویش است.

Cf. *Sōsho kōyō* sakuryaku, compiled by Nichidō (1724-1789), in Bukkyō taikei series (Tokyo: Bukkyō Taikei Kankō-kai. 1920).

۶۰. Shugen-dō یک نهاد دینی است که خاص ژاپن است، و مرکب از یک آمیزه‌ی عناصر آیینی گوناگون است، که هم بومی است و هم ناهمگن، شامل باورهای ابتدایی و کوه‌پرستی، جادو و آیین شین‌توْ، نظریه‌ها و ریاضات بودایی مَنْتْرَه‌یانه در کوه‌ها، از دو فرقه‌ی تِن‌دایی و شین‌گون. تنجیم چینی و طالع‌بینی (این‌یوْدوْ، یا راه یین یانگ)، مفاهیم دائوی زاهد یا جن (به چینی *hsien-jen* یا *hsien-tao* و به ژاپنی *sennin* یا *sendō*)، و برخی عناصر اخلاق کُنفوُسیوُسی و نیز فلسفه و متافیزیک چینی....

61. Ichīro Hori (Hori Ichīro), "*Self-mummified Buddha in Japan,*" *History of Religions*, I, No.2 (Winter, 1961), 222-242, especially 227.

62. occult mysticism

63. ritualism

64. secularized

65. See Hori, *Wagakuni minkan shinkōshi no kenkyū*, Vol. II, pp. 76-88.

66. Ichīro Hori (Hori Ichīro), "The Concept of *Hijiri* (Holy-man),

Numen, V, fasc. 5 (1958), 214-215.

67. secular

68. See Hori, *ibid.*, p. 205.

69. See Hori, *ibid.*, pp.2O3-204. He wrote a book entitled *Nippon ojō gokuraku ki* (The Compiled Biographies about the Persons Who Went to Amida's Pure Land after Their Death) during 985 to 986.

۷۰. Ryōnin (۱۰۷۲ـ۱۱۳۲) بنیادگذار مکتب یوزو نِم‌بوتسوی فرقه‌ی تِن‌دایی بود. ریونین با یگانه کردن نظریه‌های تِن‌دایی و اَوَتَمْسَکه (به ژاپنی، کِه‌گون) با تعالیم فرقه‌های پاک‌بوم نظریه‌ی خاص خود را نظم بخشید. بنا بر نظر او نکوکاری‌های شخص که از ایمان و تکرار نام آمیدا می‌آید، می‌گشت و به نکوکاری‌های اشخاص دیگر افزوده می‌شد، و نکوکاری‌های تمام اشخاص دیگر به نکوکاری‌های خود شخص منتقل می‌شد، تا آن‌جا که همه‌ی انسان‌ها می‌توانستند پس از مرگ به نصیب زاییده شدن مجدد در بهشت آمیدا برسند. این نظریه مبتنی بود بر تعالیم فرقه‌های پاک‌بوم، اندیشه‌ی «همه و یک»ِ اَوَتَمْسَکه- سوتره، و اندیشه‌ی «رستگاری برای همه»ی سوتره نیلوفر.

71. See Hori, "On the Concept of *Hijiri* (Holy-man)," pp. 205-206.

۷۲. او شعری چینی دارد به نام *Kaantei go* (سخنانی در بیان عزلت‌گاه)، که واقعاً اصل او را نشان می‌دهد....

بینوا و نیز فروتن،

آن که آرزوی مال و برتری ندارد؛

اما زندگی خویش را دوست می‌دارم.
گرچه چهار دیوار بدساخت‌اند،
هشت باد نمی‌توانند از آن‌ها بگذرند؛
گرچه کدوی شراب خالی است،
سَمادی خودبه‌خود لبالب است،
کسی را نمی‌شناسم،
[چندان که] نه نکوهشی هست و نه ستایشی؛
هیچ‌کس مرا نمی‌شناسد،
[چندان که] نه کینی هست و نه مهری.
هنگامی که دراز می‌کشم سر را بر بازو نهاده،
شادی و نیکبختی در آن هست.
دیگر برای چه باید آرزو کنم
دامن ناپایدار تجمل را که به کردار ابری گذرنده است!
....

73. For example, Jichin (1155-1225), *Gukanvhō* (Outline of Japanese History), Vol. VII, in Kokushi taikei, Vol. 14, pp. 609-616; KoÎen (1145-1150), *Fusō ryakki* (Collections of Japanese Historical Documents), Vol. XXIX, in *Kokushi taikei*, Vol.6, p.796; Fujiwara Sanesuke, *shōuki* (Sanesuke's Diary), in 1023, 3 Vols. *shiryō taisei,* published under the editorship of Sasagswa Taneo (Tokyo: Chugai-shoseki, 1934-1935); Fujiwara Sukefusa, shunki (sukefusa's

Diary), in 1052, in *shiryō taisei.*

74. Hori IchiroÎ, *Kōya* (Tokyo: Yoshikawa-kobunkan, 1963), pp. 204ff.

75. Ōjo yōshū

76. *Ojō yōshū* (A Selection of the Sacred Words Concerning Birth in Amida's Paradise). Edited by Hanayama Shinshō, with annotations Tokyo: Iwanami-shoten, 1942); *Taishō daizōkyō*, Vol. 84, No. 2682. This work consists of ten chapters, the descriptions of hell and paradise which have sometimes been compared with Dante's *Divine Comedy* by contemporary Buddhisit scholars.

77. The aim of the *Nijūgo zammai kesshū* was that the members of this fraternity could be reborn without fail to Amida's paradise after death as a result of the concentrated merit of Nembutsu by like-minded persons. *Nijūgo zammai kishō* written by Genshin in 986 and 988 A.D. See Hori, *Wagakuni minkan shinkōshi no kenkyū*, Vol. II, pp. 284-288.

78. kengyō

79. mikkyo

80. *Ōjō, op. cit.*

81. shōdōmon

82. zōgyō

83. igyō

84. Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion*, pp. 170-171.

85. *Senjaku hongan nembutsu shū*

86. *Senjaku hongan nembutsu shū* (A Selection of Passages Bearing on the nembutsu of the Original Vow), *Taishō daizōkyo*, Vol. 83, No. 2608.

۸۷. Icchimai kisho moñ

88. *Ichimai kishū mon* (One Sheet of Paper Expressing Cenku's Final Enlightenment). *Jōdoshū zensho* (The Complete Works on the JuÎdo sect), Vol. IX (Tokyō: Jodōsho Shōten Kankōkai, 1911-1914). Translation in Eliot, *Japanese Buddhism*, p. 267.

۸۹. سه حالت دل این‌ها است: (۱) صادقانه‌ترین دل، (۲) دل مؤمن عـمیق، و (۳) دل مشتاق که به امید رسیدن به بهشت هرگونه نکوکاری یافته را می‌بخشد. این‌جا نکته این است که ئوجوْ، یا تولد در بهشت، را می‌توان فقط از راه نکوکاری شخص خود و بدون ایمان به آمیدا یافت، اما هر نکوکاری که شخص یافته نباید وقف چیزی دیگر شـود. عمل چهارگانه، که ذِن‌دوْ (شَن- دائو) تجویز کرده این‌ها است: (۱) حرمت نهادن از ته دل به تمثال‌ها و اشیای مقدس دیگر، (۲) فقط ذکر نِم‌بوُتسوْ را تکرار کردن، (۳) و در صورت گناه کردن، ذکر مدام بی‌درنگ آن تا دل پاک شود، و (۴) به جا آوردن مدام سه قاعده‌ی بالا در سراسر زندگی. Cf. Eliot, *op. cit.*, p. 267, note 2.

90. The two Holy Ones are Śakyamuni and Amida Buddha.

91. *Tannishō*, written by Yui-en, Shinran's disciple, Section 2, *Taishō*

daizōkyō, Vol. 83, No. 2661.

۹۲. پیش از این هم این عبارت را به این شکل خوانده‌ایم: «حتا مرد نکوکار هم رستگار می‌شود؛» خیلی بیش از او چنین شود [رستگار می‌شود] مرد بدکار» [شاید به این معنا باشد که رستگاری حق بدکاران است، و در واقع بَدان به آن نیازمندند و نه نیکان م.].

93. *Tannishō*; see Anesaki, *History of Japanese Religion*, pp. 182-183.

94. ichinen'gi

۹۵. نظریه‌ی «یک‌بار خواندن» (ایچی‌نن‌گی) [یا، یک اندیشه] و نظریه‌ی «بسیار خواندن» (تانِن‌گی) متفاوت بودند و محل مناقشه‌ی مریدان گن‌کو بود. کوسایی نماینده‌ی مکتب «یک بار خواندن» بود و ریوکان نماینده‌ی مکتب «بسیار خواندن». نظریه‌ی اول مبتنی بر مفهوم متافیزیکی یکی بودن روان‌های ما با روان بودا بود، چنان که در فلسفه‌های تِن‌دایی و اَوَتَمسَکه آموخته می‌شد. چون آن را با تمایل مؤمنان آسان‌گیر سازگار کردند شماری هواخواه پیدا کرد و صاحب نفوذ شد، و با پشت گوش انداختن انضباط اخلاقی دست به دست هم دادند. از سوی دیگر، آن دیگری صورت‌گرایی موشکافانه‌یی وارد دین تقوا کرد و بر لزوم «بسیار»، یعنی اندیشه‌های مداوم به بودا اصرار ورزید. این نظریه هم پیروانی پیدا کرد و با شیوه‌ی معمول تکرار طوطی‌وار نام بودا یکی شد، خصوصاً همراه با پیروان بسیار (همان، صص ۱۷۹ـ۱۸۰).

96. Cf. Eliot, *op. cit.*, p. 381.

97. Ofumi

98. Ofumi is also called *Gobunsho* (Honorable Writings) which was compiled by Ennyo, Rennyo's grandson, in five volumes. It included 80 letters that Rennyo gave his lay disciples and Shin-sect believers, using

the spoken language and Sinico-Japanese writing forthe purpose of easily understanding his doctrine. *Taishō daizoÎkyō*, Vol. 83, No, 2668, pp. 777 ff.

99. Max Weber, *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, English editions, by T. Parsons (3rd imp.; London: George Allen & Unwin Ltd.; New York: Charles Scribner's Sons, 1950). A remarkable paper on the ethics of the Shin sect and the spirit of OÎmi merchants was written by Naîto Kanji, who applied Weber's theory to this phenomenon in pre-industrial Japan: "Shūkyō to keizai rinri, JoÎdo shinsh̄u to oÎmi s̄honin"(Religion and Economic Ethics and the Jōdo-sh sect and the Merchants in the oÎmi (present shiga Prefecture), in *Shakaigaku*, Vol. VIII (Tokyo: Iwanami-shōten, 1941). see Robert N. Bellah *op. cit.*, chap. V.

۱۰۰. تودگانی (و تودگانه، و مردمانه) را، در این کتاب، برای popular پیشنهاد می‌کنم. م.

101. individualism, universalism

102. shōnindō

۱۰۳. shokunindō . در واقع اشاره است به آیین فتوت در میان پیشه‌وران و صنعتگران. دوْ (dō) همان راه یا طریقت یا آیین است. م.

104. Cf. R. N. Bellah, *Tokugawa Religion* (Glencoe: Free Press, 1957), pp. 7-8.

105. jinenhōni

106. Cf. Masaharu Anesaki, *History of Japanese Religion* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1930), pp. 170-186.

107. Cf. Eliot, *Japanese Buddhism* (2nd imp.; London: Routledge & Kegan Paul, 1959), p. 179.

۱۰۸. merit-transference، یا انتقال اجر. مقصود از merit در مهایانه اشاره است به مفهوم punya، که نکوکاری است و بودایی آن را با اعمال نیک‌اش کسب می‌کند. با مفهوم «حسنات» و «فضل» هم قابل مقایسه است. «برگرداندن» یا انتقال نکوکاری خود به دیگران نیز در سوره‌های پرَگیاپارَمیتا پرورده می‌شود. در ژاپنی به این دو برگرداندن نی‌شوُ-ئه کوْ گفته می‌شود. م.

109. ōsō-ekō

110. Cf. Fujiwara Ryosetsu, *A Standard of Shinshū Faith*. Jōdo-Shin Sect Series, No. 22. (San Francisco: Buddhist Church of America, 1963), pp. 21-22.

فورُوکاوا تِتسی[1]

فرد در اخلاق ژاپنی

۱

تصور اروپایی‌ها و آمریکایی‌ها از بوُشی‌دوْ[2] (راه یا طریقت ساموُرایی)ِ ژاپنی بیش‌تر برگرفته از کتاب به یاد ماندنی نیتوبه ایناروْ در این زمینه است.[3] اما حقیقت این است که عنوان ثانوی آن، یعنی «روح ژاپن» نشان می‌دهد که کتاب رساله‌یی نیست که فقط وقفِ بررسی خودِ بوُشی‌دوْ شده باشد. بل‌که باید آن را تلاشی دانست که تحت عنوان بوُشی‌دوْ مدخلی است بر اخلاق ژاپنی به طور کلی. بوُشی‌دوْ را این‌جا باید اندکی متفاوت از مقصود نیتوبه، که در کتابش

وصف شده، گرفت. ما به بُوشی‌دوْ در معنای درست آن، یا به آن‌چه بُوشی‌دوْ ِ «درست‌پندار» خوانده می‌شود خواهیم پرداخت. نمونه‌ترین سخن بُوشی‌دوْ را می‌توان در کتابی به نام هاگاکوُره[۴] یافت (که عموماً معروف است به نابِه‌شیما رون‌گو[۵] یا سخنان طایفه‌ی نابه‌شیما)، که در سال ۱۷۱۶ یا در این حدود نوشته شده است.

در این کتاب مقدس ِ سامُورایی سخن مشهوری هست که می‌گوید: بُوشی‌دوْ تو وا شینوُکوتو تو میتسوُکه‌تاری »[۶] (بُوشی‌دوْ، یعنی مردن. من آن را چنین دریافته‌ام).[۷] تفسیر صحیح این کلام به ما توانایی می‌بخشد که مقصود هاگاکوُره را دریابیم. واژگان کلیدی این حکم شینوُکوتو (مردن) نخست به معنی «صافی و ساده شدن» است در معنای روحی آن. «صافی و ساده شدن» در این معنا یک حالت روانی است که سامُورایی به خود می‌گیرد هنگامی که خودجوش عمل می‌کند، یعنی از روی نخستین انگیزه‌های صافی که آلوده‌ی هیچ گونه ملاحظه‌ی ثانوی پیامدهای ِ ممکن ِ عمل‌اش نیست. هاگاکوُره از این دیدگاه قویاً از اقدام سریعی حمایت می‌کند که در واقعه‌ی جدال **ناگاساکی** صورت گرفت در مُقابل کین‌کشی طراحی شده‌ی چهل و هفت روْنین ِ وفادار ِ مشهور ِ آکو و ماجرای برادران سوْگا، که او با بی‌اعتمادی شدیدی به آن نگاه می‌کند.

چهل و هفت روْنین به خون‌خواهی ستمی برخاستند که به امیرشان، امیر فئودال آکو، رفته بود. این واقعه در یک نمایشنامه‌ی کابُوکی،[۸] به نام چوْشین‌گوُرا[۹] آمده و معروف خاص و عام است و همه‌ی ژاپنی‌ها آن را دوست می‌داشتند. برادران سوْگا قهرمانان یک کین‌کشی مشهورند که در آن انتقام

خون پدرشان را گرفتند که هفده سال پیش یکی از خویشان‌شان او را کشته بود. هاگاکوُره این دو نمونه‌ی مشهورِ تاریخ را از دیدگاه بوُشی‌دوْ هیچ خشنودکننده نمی‌داند، چون انتقام‌کشی آن‌ها از یک تا هفده سال پس از مرگ امیر یا پدرشان که به‌ناحق کشته شده بود رخ داد که احتمالاً این‌ها در همین فاصله‌ی انتقام‌کشی خودشان به مرگ طبیعی می‌مردند. هاگاکوُره مدعی است که «راه درست خون‌خواهی این است که بی‌درنگ یا بی دودلی به دشمن حمله کنیم، کشته شدن به دست هدفِ انتقام ننگ نیست. اما در دَم حمله نکردن ننگ‌آور است، چرا که دیگر تا ابد فرصت انتقام را به امیدِ عبثِ تکمیل رضامندانه‌ی مقصود خویش از دست می‌دهیم. هنگامی که شخص در نبردِ با بخت بد تردید می‌کند، زمان می‌گذرد، فرصت از کف می‌رود و هرگز بازنمی‌گردد، و نقشه‌ی انتقام تا ابد رها می‌شود. شخص فقط باید خود را بر دشمنان، چه باک از آنان، بیافکند با عزمی استوار به از میان برداشتن آنان. آن عزم به تنهایی شکوه کامیابی را در کف دست‌های او می‌گذارد.» [۱۰]

جدال ناکاساکی که در ۲۰ دسامبر ۱۷۰۰ در ناگاساکی اتفاق افتاد باکندیِ حساب‌شده‌ی دو نمونه‌ی پیش‌گفته‌ی کین‌کشی ساموُرایی تقابل شدیدی دارد، چرا که این‌جا کل ماجرا برق‌آسا تمام شد. اصل قضیه چیز بسیار کم‌اهمیتی بود. دو ساموُرایی داشتند در یک خیابان ناگاساکی می‌رفتند که از قضا از کنار یکی از مقامات شهر و خادم‌اش گذشتند. مرد صاحب‌مقام به آن دو ناسزا گفت چون باعث شدند که برفاب خیابان به او شتک بزند. آن دو مرد که از ناسزای مرد صاحب‌مقام از کوره در رفته بودند با لگد [خادم] او را پرتاب کردند وسط برف‌ها و حسابی خدمت‌اش رسیدند. بعد، اواخر همان شب، آن خادم،

به همراه ده تن از خادمان دیگر به اقامتگاه آن دو سامورایی شبیخون زدند، محاصره‌شان کردند و این بار این‌ها حسابی خدمت آن دو سامورایی رسیدند، وکار را به آن‌جا رساندند که شمشیر آن دو را گرفته پیروزمندانه به راه افتادند. دو سامورایی که مغلوب تعداد زیاد دشمنان شده بودند، با سر رسیدن پانزده تن از یاران و خویشان‌شان ـــ که اعلام خطر را شنیده و به نجات آن‌ها شتافته بودند، اما دیر به آن صحنه رسیده بودند ـــ بی‌درنگ دسته‌جمعی راه افتادند و غافل‌گیرانه به خانه‌ی دشمن ریختند، و پس از کشتن خیلی‌ها، از جمله آن صاحب‌مقام و خادم‌اش، دست به هاراکیری زده به زندگی‌شان پایان دادند، همان طور که خیلی از سامورایی‌های دلیر چنین کرده بودند.

ویژگی چشمگیر این جدال را، بنا بر هاگاکوره، باید در این حقیقت یافت که کل ماجرا بنا بر انگیزه‌ی موقعیت و بدون هیچ گونه حساب‌گری اجرا شد. نه فقط سامورایی‌ها، بل‌که خادمان‌شان هم در یک حمله‌ی بی‌قرارانه به دشمن شتابان به کام مرگ رفتند، بی آن که به خطری که جان‌شان را تهدید می‌کرد و یا به عواقب کل ماجرا فکر کنند. آن حالت روحی که این‌جا نشان داده شده، یعنی دست زدن به کاری بدون اعتنا به پیامدهای احتمالی آن، چیزی است که پیش از این به «صافی و ساده» وصف شده است، و این همان است که هاگاکوره آن را به مثابه‌ی یک آرمان می‌جوید، و «صافی و ساده» شدن در این معنا دست‌کم یکی از معانی پایه‌یی واژه‌ی کلیدی چندمعنایی ـ «مردن» ـ هاگاکوره است.

۲

« بوُشی‌دوْ یعنی مردن. من این را دریافته‌ام. » اگر ایـن « مـردن » در سـخن هاگاکوُره واقعاً به معنی « صافی و ساده » باشد، چنان که پیش از این توضیح داده شد، بدیهی است که « مردن » در این معنا بسیار دور از آن « مرگ ِ سگ » [یا « مرگ سگی »]کذایی است. طبعاً موقعی به این نتیجه گیری می‌رسیم که جمله‌یی را بخوانیم که کل ِ بندی را، که سخن بالا از آن نقل شد، مـی‌بندد: « هنگامی که شخص جاودانه سوگند مردن‌اش را در هر دم، هر بام و هر شام، به ندای وظیفه‌اش تکرار کند می‌تواند آزادانه در بوُشی‌دوْ به هشدار یک لحظه عمل کند، بدین گونه وظایف‌اش را در مقام خـادم، بـدون خـطا بـه انـجام می‌رساند، حتا تا واپسین دم عمرش. »[11] در همان کتاب، چنین عباراتی را هم می‌یابیم: « بوُشی‌دوْ یک راه راست ِ یکّه است به سوی مرگ، که بارها روز و شب چه گونه مردن ساموراییِ‌وار را در هر فرصت ممکن و برای هر عـلت ممکن تمرین می‌کند. »[12] باید « آمادگی برای مردن به ندای وظیفه‌ی خود را با تکرار ِ هر روز و شبی ِ آن سوگند همیشه تازه و زنده نگاه داشت. »[13] از چنین عباراتی آسان می‌شود نتیجه گرفت که « مرگ » در هاگاکوُره مرگ به معنای معمولی آن نیست، بل‌که چنین است که شخص می‌تواند هر بام و شام که همیشه بمیرد و باز بمیرد.

پس، معنی این سخن که شخص هر بام و هر شام می‌میرد و این مردن را که مدام تکرار می‌شود ادامه می‌دهد چیست؟ البته روشن است که « مرگ » در این نمونه به همین معنی مرگ در معنای معمولی و جسمانه‌ی آن نیست. با این همه، جای بحث ندارد که این واژه این‌جا دست‌کم به معنای نوعی مرگ است

که بالاترین حد هستی انسان است. جسم انسان اساساً یک بالاترین حد دارد که مدام به او فشار می‌آورد و او را وامی‌دارد که به امکانات روزمره‌ی هستی واقعی‌اش برگردد. و به نسبت آن شدت و صمیمیتی که انسان به آن بالاترین حد هستی‌اش می‌پردازد، بدین گونه محتوای امکانات آن بسیار غنی‌تر و متنوع‌تر می‌شود. طبعاً به این نتیجه می‌رسیم که انسان می‌تواند امکانات هستی‌اش را تا حد اعلای آن‌ها غنی و گسترده کند از راه هر روز و هر شب مردن و تکرار مدام آن، یعنی، با دائماً رویارو نگه‌داشتن خود با بالاترین حد هستی‌اش در جهان. این را می‌توان تعبیر معقول جمله‌یی دانست که پیش‌تر نقل شد: «هنگامی که شخص جاودانه سوگند مردن‌اش را در هر لحظه، هر بام و هر شام، به ندای وظیفه‌اش تکرار می‌کند می‌تواند آزادانه در بُوشی‌دوْ به هشدار یک لحظه عمل کند، بدین گونه وظایف‌اش را در مقام خادم، بدون خطا، به انجام می‌رساند، حتا تا واپسین دمِ عمرش.»[۱۴]

هاگاکوُره به جای موعظه‌ی مفاهیم انتزاعی، این حقیقت را به گونه‌یی ملموس و غنی با آوردن نمونه‌های روشن‌گر بی‌شمار بسط می‌دهد. یکی از آن نمونه‌ها درباره‌ی پزشکی است به نام ایکوُجیما ساکوُان. او پزشک ملازم و درمان‌گرِ مولای نویسنده، امیر نابه‌شیما، میسوُشیگه از طایفه‌ی سوگا، بود. امیر دچار حمله‌ی شدید آبله شده بود. هر گونه بیماری امیر فئودال، سبک یا سنگین، مایه‌ی نگرانی جدی تمام خادمان‌اش بود. وقتی که فهمیدند بیماری مولای‌شان ناگهان به وخامت گراییده چه حالی داشتند. پرستارانی که مراقب وضع بحرانی امیرِ بیمار بودند سخت ترسیده بودند و با شتاب بسیار به دنبال ساکوُان فرستادند، که بی‌درنگ آمد و پس از معاینه گفت «خدا را شکر!

بیماری سَرورِ ما از میان رفته است! بهبودی کامل او نزدیک است. منِ سکوُان پاسخ‌گوی آن خواهم بود. خیال‌تان راحت باشد!» همه‌ی ملازمانی که این را شنیدند با هول و ولا پیش خود گفتند: «باید به سر ساکوُان زده باشد. حرفش از بیخ و بن بی‌اساس است.» اما، ساکوُان بی‌اعتنا به آن‌چه این‌ها فکر می‌کردند و می‌گفتند پرده‌یی دورش کشید و دست به کار تهیه‌ی دوا شد. مدتی که گذشت او با احترام کمی از آن معجون به مولایش داد، که به محض خوردن آن حال امیر ناگهان بهتر شد. می‌گویند که بعدها ساکوُان این ماجرا را این طور تعریف کرد: «چون گفته بودم که تنها من جواب‌گوی بهبودی سرورمان خواهم بود، آماده بودم که اگر معجونم کارگر نیافتاد خودم را قربانی کنم و در جا شکمم را بدرم تا پس از مرگ ملازم سرورمان باشم.»[۱۵]

بن‌مایه‌ی برجسته‌ی این حکایت را آشکارا باید در روشنی بخشیدن به توانایی مطلقی یافت که فقط آن مردی دارای آن است که در هر لحظه آماده است جانش را فدا کند، یعنی باید آن را در تأکیدِ بر فضیلتِ تمامْ‌توانای تمرکزی دید که یک مرد می‌تواند پدید آورد تا به وظیفه‌اش برسد و این هنگامی است که او تمام مسئولیت‌ها را در وقت به خطر انداختن زندگی‌اش به دوش می‌کشد. و نیز پیداست که در این حکایت نمونه‌یی از زندگی مردی روایت می‌شود که وقف «به انجام رساندنِ بی‌خطایِ وظایفش در مقام خادم حتا تا واپسین دم عمر.» شده بود. به این ترتیب شاید بتوان گفت که «مردن» به معنای هاگاکوُره‌یی، به انجام رساندن وظیفه‌ی خود و همیشه آماده بودن برای دست شستن از جان خویش است با متمرکز شدنِ روی وظیفه، و به گردن گرفتن همه‌ی مسئولیت‌ها و به خطر انداختن جان خود.

۳

چنان که پیش از این دیدیم، واژه‌ی چندمعنایی « مردن » در هاگاکوُره اول به معنای « صافی و ساده شدن » است و دوم به معنا « وظیفه‌ی خود را به انجام رساندن، همیشه آماده بودن برای دست شستن از جان خویش، یعنی متمرکز شدن بر وظیفه‌ی خود، به گردن گرفتن همه مسئولیت‌ها با به جان خریدن خطر »، و سوم، شاید بتوان افزود که این واژه در بنیادش معنای دیگری هم، شاید یک معنای مرکزی یا محوری، دارد، که « جان‌سپاری ِ بی‌چون و چرا در راه خدمت به مولای خویش » است. شاید یک چنین عباراتی دلیل این معنا باشد: « او را هرگز نمی‌توان خادمی نیک خواند مگر آن که خود را وقف سَرورش کند، و این را تنها مقصدی بداند که درخور زیستن و مردن است، تا استحکام بخشد فرمان‌روایی سرورش را از راه دلیرانه مردن از تمام آرزوهای این‌جهانی ِ دیگر و از خود باشنده‌یی شبح‌گون ساختن که شبانه‌روز نگران ِ مهمّات مولای خویش است و در تمشیت آن‌ها از هیچ کار دریغ نکند. »[۱۶] این به وضوح نشان می‌دهد که حکم « بوُشی‌دوْ، یعنی مردن. من آن را چنین دریافته‌ام. » می‌تواند به درستی به این جمله تعبیر شود: « بنیاد بوُشی‌دوْ بر جان‌سپاری ِ بی‌چون و چرای خویش است در راه خدمت به مولای خویش. »

این ایثار وفادارانه‌ی خادم به امیر در هاگاکوُره به شکلی دیگر و با عباراتی دیگر بیان شده است: « خادم مولایم هستم، نه از روی حس وظیفه، بل‌که از روی عشق چشم‌بسته‌ی خدمت‌گزاری؛ « مولایم را عزیز می‌دارم تنها از آن رو که او در دلم از همه عزیزتر است، نه از آن رو که با من به مهر است یا زیست

مرا فراهم می‌آورد.»[۱۷] «از آغاز تا پایان زندگی سامُورایی خدمت است، خدمت. خدمت ــ هیچ نیست مگر خدمت.»[۱۸] «سامُورایی در دل یا جانش هیچ ندارد مگر مولایش را.»[۱۹] «برای سامُورایی عهد وفاداری همه چیز است.»[۲۰] «سامُورایی از خود دست می‌شوید و به تمامی سرسپرده‌ی مولای خویش می‌شود.»[۲۱]

چون این سخنان را در زبان اصلی ژاپنی بخوانیم دستخوش چنان شوق و شوری می‌شویم که ورای حد ترجمه است و در ما حیرت و تحسین محض برمی‌انگیزد. چه وفاداری ِ از ته‌دلی در این عبارات بیان شده است: «اگر خود شاکیه‌مُونی یا خود کُنفوُسیوُس به تن ِ خویش این جا می‌بودند که چیزی موعظه کنند که هرگز پیش از این شنیده نشده بود، ما ذره‌یی در اعتقادمان تردید نمی‌کردیم. بگذار آنان ما را به دوزخ و لعنت ابدی دچار کنند: ما را تنها به یک چیز نیاز است و آن وفاداری به امیر است.»[۲۲] چه ایمان پرشوری در این کلمات بیان شده است: «من فقط خادم سرور خویش‌ام. باشد که او آن گونه که می‌خواهد با من مهربانی کند یا ستم روا دارد؛ مرا هرگز نشناسد؛ این‌همه برای من یکسان است. از سوی من، دمی نمی‌گذرد که دلم پر و سرشار از این نیکبختی نباشد که آن کس را که با چشم‌های اشکبارم عزیز می‌دارم، سرور ِ من است، [و از این اندیشه] حس والای سپاس در من رخنه می‌کند.»[۲۳] سخنانی مانند این در گوش‌های ما صدایی از فراسوی خاک دارد، از ورای جهان‌ها می‌آید. در همین کتاب حکایتی آمده درباره‌ی سُوزُوکی شوْسان (۱۵۷۹-۱۶۵۵). او پریستار بودایی فرقه‌ی ذن بود، و در سال‌های آغازین شوْگُون‌سالاری ِ توکوُگاوا (۱۶۱۵-۱۸۶۷) به خاطر نظریه‌اش درباره‌ی

یکی بودن ِ قوانین معنوی و این‌جهانی مشهور بود. در این حکایت از قول او آمده است که چون نقل زیر را شنید گفت «در جهان چه چیزی پاک‌تر از دست شستن از جان خود در راه سرور خویش است؟» اینک آن حکایت، اصل این روایت را می‌توان در کتابی به نام رواَن‌کیوْ (عبور از پل سوار بر درازگوش) یافت:[۲۴]

روزگاری در ولایت هی‌ذن جنگجویی بود که از بخت بد به آبله مبتلا شده بود و در همین هنگام جنگی آغاز شد و او را به آن فراخواندند. همه‌ی دوستان و خویشان او را از ترک خانه و رفتن به جبهه منع کردند و گفتند «حتا اگر می‌باید به جبهه بروی بیماری‌ات تو را از هرگونه خدمتی باز خواهد داشت.» اما او گوش‌اش بدهکار پند آنان نبود، و در پاسخ‌شان گفت «اگر در راه میدان نبرد بمیرم بسیار خوش‌بخت خواهم بود. چون به مهر سرورم به خود فکر می‌کنم هرگز نمی‌توانم با خیال راحت در خانه بمانم. چه طور فکر می‌کنید که من می‌توانم خشنود باشم مگر آن که تمام سعی خود را کرده ثابت کنم که می‌توانم خدمتی، هرچند اندک، در راه سرور عزیزم بکنم؟» نیمه‌ی زمستان بود و هوا سخت سرد. اما در تمام مدت لشکرکشی نه هرگز قبایی به تن داشت و نه به دارو درمان رواَورد؛ و نه چندان اعتنایی به کارهای بهداشتی می‌کرد. بااین‌همه، خیلی زود بهبود یافت، و در میدان نبرد آن کرد که آرزویش بود.

سوزوکی شوْزان در تفسیر این حکایت وفاداری می‌گوید «در جهان چه چیز پاک‌تر از دست شستن از جان خود در راه سرور خویش است؟ با دیدن مردی که در راه آرمان وفاداری او را از خطر جان باختن باکی نیست، تمام

خدایان آسمان و زمین، سوای خدای آبله، به یاری او برخواهند خاست.»[۲۵]

جوسیا رویس در فلسفه‌ی وفاداری به خوبی نشان داده است که بنیاد بوُشی‌دوْ بر فداکردن جان در راه سرور نهاده شده است. می‌گوید وفاداری در بوُشی‌دوْ ـ ژاپنی خیر محوری مهمی است و «وفاداری مرگ را خوار می‌دارد، زیراکه هم از آغاز آمادگی برای مردن در راه آن آرمان است.»[۲۶] پس معنای محوری «مردن» را در حکم هاگاکوُره («بوُشی‌دوْ، یعنی مردن. من آن را چنین دریافته‌ام.») باید در دست شستن از جان خود در راه سرور خویش یافت، در سرسپردن بی چون و چرای به مولای خود. صافی و ساده شدن؛ تکلیف خود را به جا آوردن، همواره آماده‌ی مردن بودن، عشق ورزیدن به وظیفه‌ی خود، پذیرفتن تمام مسئولیت‌ها به بهای به خطر انداختن جان خود ــ این‌ها همه، در تحلیل نهایی، رسیدن به همین اصل است.

۴

بوُشی‌دوْ ـ هاگاکوُره خیر مهم محوری خود را در ترک جان در راه سرور خود یافت، در وقف بی چون و چرای خود به مولای خود. خلاصه، یک قانون اخلاقی ـ از خودگذشتگی و محو ـ خود بود در شکل افراطی آن. پس، میان چنین اصول اخلاقی ـ بوُشی‌دوْ و آگاهی ژاپنی به طور کلی چه نسبتی هست؟

پروفسور ایناتومی اِی‌جیروْ[۲۷] ژاپنی‌ها را فاقد «خودآگاهی» می‌داند و دلیل‌اش را هم این ذکر می‌کند که در زبان ژاپنی میان بخش‌های کلام، به خلاف زبان‌های اروپایی، تمایزی نیست. در زبان‌های انگلیسی، آلمانی و فرانسوی [و فارسی هم] اسم‌ها، افعال، صفات، و سایر اقسام کلمات هرکدام

جای جداگانه دارند و به وضوح از یک‌دیگر مستقل‌اند؛ و موقعی که در جمله نوشته می‌شوند هر بخش کلام به عنوان یک واحد جدا از بقیه نوشته می‌شود. به این ترتیب تمام جمله‌ها مرکب از کلمات منفرد است که هر یک مستقل از دیگری است. برعکس، در ژاپنی، در واقع اندک لغاتی (واژه‌نگاره‌ها) هست که می‌توان آن‌ها را به‌وضوح تشکیل‌دهنده‌ی مستقل « اجزای کلام » دانست، اما کم نیستند لغاتی که نمی‌توان آن‌ها را به‌وضوح از لغات دیگر جدا کرد. در نتیجه، نوشتن جمله‌هایی به ژاپنی که تمام مفردات آن‌ها از یکدیگر جدا باشند سخت دشوار است. ما این دشواری را خصوصاً موقعی به شدت تجربه می‌کنیم که بخواهیم ژاپنی را به حروف رومی [روماجی، یعنی به خط لاتینی] بنویسیم، و این دلیلی است که زبان ژاپنی از کلمات فردی ساخته نشده که به وضوح از یکدیگر مستقل باشند. جمله‌ی ژاپنی یک کل مرکب است، نه مجموعه‌یی از لغات یا عبارات. این امر ناظر به این واقعیت است که ژاپنی‌ها در زندگی عملی آگاهی روشنی از خود فردی ندارند، بل‌که هستی خود را فقط در زندگی مرکب جهان می‌دانند. این نتیجه‌یی است که ایناتومی می‌گیرد.

ایناتومی پس از بررسی زبان ژاپنی از زوایای مختلف، چنان که گفته شد، نتیجه می‌گیرد که خصوصاً نداشتن یک حس مشخص خود فردی نماد کامل ـ ژاپنی‌ها است. اصل حرف او را نقل می‌کنیم: این « کاملاً ناظر است به نبود ـ خود فردی و منفرد، این را می‌توان در پوشاک، و خوراک و مسکن ژاپنی‌ها در زندگی روزمره‌ی آنان دید. » و ایناتومی یکی از بزرگ‌ترین منبع این نبود ـ حس خود فردی را در منش ژاپنی به نظام فئودالی احاله می‌کرد که صدها سال بر کشور ما فرمان می‌راند. فرد در نظام فئودالی نمی‌توانست ارزش

خاص خود را داشته باشد. در واقع، او فقط می‌توانست در نظام سلسله مراتبیِ از امیر به خادمان هستی داشته باشد. به بیان دیگر، انسان فقط تا موقعی دلیلی برای هستی‌اش داشت که با امیر فئودال نوعی پیوند داشته باشد. ارزش او در مقام انسان هنگامی بالا می‌رفت که مقامش به امیر نزدیک‌تر می‌شد و موقعی پایین می‌آمد که به خادمان نزدیک‌تر شود. بنا بر این، تصور بر این بود که بالاترین فضیلت انسان همان خدمت کردن به مهتر، یعنی امیر، است نه آن که خود فردی‌اش را، در حالی که در زندگی به خود خویش وفادار است، مستقل از دیگران بداند. تمام فضیلت‌ها مرکب‌اند از ترک نفس، محو خود و خود ناپرستی، و سرسپاری و خدمت‌گزاری به امیر. انسان نباید پروای خوش و ناخوش خود کند. در مواردی حتا کشتن والدان خود را برای آرمانی بزرگ‌تر کرداری پهلوانانه می‌دانستند.

ایناتومی پس از چنین استدلال‌هایی عبارات زیر را از هاگاکوُره نقل می‌کند، چون که این متن با وضوح تمام بیانگر این فضیلت‌های بنیادی است:

آن‌گاه که او به خدمت سروری درآید باید که او را خدمت کند بی هیچ پروای خود. خود اگرش فروکشند یا بفرمایند که هاراکیری کند، باید که این کار را به مثابه‌ی یکی از خدمت‌های به سرور خویش بداند، و باید هر جا که هست از ته دل نگران سرنوشت خانه‌ی سرور خویش باشد. چنین باید باشد بنیاد روح ساموُراییِ نابه‌شیما. اگر از من بخواهید هرگز نمی‌اندیشم که به بوداگی برسم، که هیچ سزاوار آن نیئم، لیکن همواره به‌تمامی آماده‌ام که هفت بار همچون ساموُرایی نابه‌شیما زاده شوم تا برای آرمان این قلمرو بکوشم.[۲۸]

اگر این نظریه‌ی ایناتومی درست باشد شاید بتوان این طور استنباط کرد که از خودگذشتگی و محو خودی که در بوُشی‌دوْ آمده بستگی تنگاتنگی با نبودِ یک حس روشنِ خود فردی در منش ژاپنی دارد.

۵

این بند را در فلسفه‌ی وفاداری رویس می‌خوانیم:

اکنون، بوُشی‌دوْ به‌راستی سیماهای ضدفردگرای بسیاری در خود دارد. اما این برای کسانی که به آن باور دارند هیچ‌گونه بردگی نیست. ساموُرایی وفادار ژاپنی، همان گونه که دانندگان او را برای ما وصف کرده‌اند، هرگز بی اظهار نفسِ از نوع خاص خود نبوده است. او هرگز چیزی را که استبداد می‌دانست نمی‌پذیرفت. او رؤسای خود را داشت؛ اما به مثابه‌ی یک فرد از خدمت به آنان به خود می‌بالید. او اغلب به گونه‌یی بسیار فرهیخته درباره‌ی کاربست‌های قانون‌نامه‌ی پیچیده‌ی شرف که او پرورده‌ی آن بود داوری می‌کرد. او دوستدار چیزی بود که در مقام یک مرد شریف آن را حقوق خود می‌دانست. این عزت را بسیار نشان می‌داد، حتا کودکانه. جامه‌اش، شمشیرش، رفتارش این حسِ کسی بودن‌اش را نشان می‌داد. بااین‌همه، دست کم آرمان‌اش، و تا حد زیادی عمل‌اش، چنان که ستایندگان‌اش او را وصف می‌کنند، دارای بسی پرورگی پُرزحمتِ یک آرامش روحی راستین بود. تمام تربیت اولیه‌اش حاوی یک سرکوب عواطف خصوصی، مهار کردن خوی‌ها، شادی سنجیده و آرامش جان‌اش بود. او تمام این‌ها را یک بخش لازم اسباب جوانمردیش می‌دانست. فرزانگان چینی، و نیز سنت‌های بودایی بر دیدگاه‌های او در پرورش این کف نفس و دل‌آرامی تأثیر داشتند. بااین‌همه او یک مرد این جهان، یک سپاهی.

یک کین‌خواه اهانت به شرف‌اش نیز بود؛ و بالاتر از این‌ها، وفادار بود. در واقع، وفاداریش آمیزه‌یی بود از تمام این فضائل شخصی و اجتماعی باهم.[۲۹]

طبعاً از این وصف به این نتیجه می‌رسیم که در زندگی سامُورایی ژاپنی فضائل از خودگذشتگی و خودْسِتُری لزوماً با فضائل اظهار نفس و کف نفس ناسازگار نبود. این نتیجه گیری کاملاً با این واقعیت همخوان است که مدافعان نماینده‌ی فردگرایی در ژاپن جدید ــ مثل فوُکوُزاوا یوُکیچی، نی‌جیما جوْئه، اوُچی‌موُرا کان‌زوْ، نیتوبه اینازوْ، و مانند این‌ها ــ بدون استثنا نسب سامُورایی داشتند و ستایندگان پرشور بوُشی‌دوْ بودند. مثلاً اوُچی‌موُرا کان‌زوْ در «فرجامین سخن»ِ متن آلمانی کتابش در باره‌ی ژاپنیِ نمونه چنین می‌نویسد:

من در میان فرزندانی که نسب سامُورایی دارند کم‌ترین‌ام، و در میان مریدان سَرور ما عیسا مسیح یکی از کم‌ترین‌ام. اما من که در هر دوِ این قابلیت‌ها یکی از کم‌ترین‌ام، آن سامُورایی که در خودِ کنونی من ساکن است از این که نادیده گرفته شود یا ناچیز شمرده شود رنج نخواهد برد. درست آن‌چه مرا به مثابه‌ی پسر یک سامُورایی سزاست احترام به خود و استقلال است. سزاست که من به مثابه‌ی پسر یک سامُورایی از هرگونه دغا و دغل و نامردی بیزار باشم. قانون بوُشی‌دوْ کم از شریعت مسیحیت نیست که به ما می‌گوید: «عشق به زر ریشه‌ی هر شرّی است.» پس مرا به مثابه‌ی پسر یک سامُورایی سزاست که، با چهره‌یی پولادین، روبه‌روی آن قانون دیگر بیایستم که می‌گوید «زر، قدرت است» که مسیحیت جدید در بیان آن در ملأ عام تا این حد از دوراندیشی به دور است. ...[۳۰]

احترام به خود و استقلال که اوُچی‌موُرا در این بند به آن شکوه می‌بخشد همان جوهر و مقصود والای فردگرایی جدید است. و اوُچی‌موُرا آن‌ها را «درست آن‌چه مرا به مثابه‌ی پسر یک ساموُرایی سزاست» می‌خواند. پس فقط طبیعی است که بوُشی‌دوْ در ژاپن کار خزانه‌ی گیاه را بکند که فردگرایی جدید ما در آن پرورده شده است. و قابل درک است آن‌جا که رویس می‌گوید «این وفاداری ژاپنی ساموُرایی‌ها را آداب کهن بوُشی‌دوْ با چنان آزادی و انعطاف در مفهوم و بیان، تعلیم داده بود که چون اصلاحات جدید پیش آمد وفاداری‌های فئودالی [۳۱] به سادگی، تقریباً با یک ضربه، بدل به سرسپاری فعال فرد به کل ملت و به نیازها و تقاضاهای جدیدش استحاله پیدا کرد؛ مقصودم آن سرسپاری است که استحاله‌ی سریع و شگفت‌انگیز ژاپن را ممکن کرد.» [۳۲] پس این طور به نظر می‌رسد که ما شاید به‌ناگزیر از نو به بررسی این نظریه بپردازیم که نبودِ یک حس روشنِ خود فردی را در منش ژاپنی به «وفاداری‌های فئودالی» نسبت می‌دهد.

اما نمی‌توانیم این واقعیت را نادیده بگیریم که یکی از مهم‌ترین عواملی که «وفاداری‌های فئودالی» را «تقریباً با یک ضربه» به «سرسپاری فعال فرد به کل ملت و به نیازها و تقاضاهای جدیدش» بدل کرد مسیحیت بود. شاهد بر این مدعا که مسیحیت چه‌گونه به ژاپن یاری کرد که به سوی مدرن شدن برود این واقعیت است که فقط پس از معرفی مسیحیت به ژاپن بود که تک‌همسری به صورت یک اصل اخلاقی تثبیت‌شده درآمد.

مایلم این سخن را با چند نمونه‌ی حقیقی روشن کنم:

در جامعه‌ی پیشامِی‌جی (۱۸٦۸) ژاپنی، اصل راهنمای زندگی آیین

کُنفوُسیوُس بود که در جامعه‌ی چین باستان توسعه یافت و در درجه‌ی اول مبتنی بر نظام خانواده بود. مهم‌ترین فضیلت در آیین کُنفوُسیوُس ـ متمرکز بر نظام خانواده، حق‌شناسی به والدان و نیاکان است. با اصطلاحات ملموس‌تر بگوییم، بالاترین فضیلت در آیین کُنفوُسیوُس، همانا بازداشتن آیندگان از نابود شدن است، یعنی سعی در نگسستن رشته‌ی خانوادگی. در نتیجه، این فکر رواج یافت که قانوناً می‌توان زنی را که سه سال پس از ازدواج فرزندی نیاورده طلاق داد. در راستای همین فکربود که به شوهر حق دادند که اگر چنین زنی نخواهد از شوهرش جدا شود برای خودش معشوقه‌یی داشته باشد که برایش فرزند بیاورد. چندزنی در ژاپن پیشامِی‌جی، مطابق نظارت اخلاقی آیین کُنفوُسیوُس، مسأله‌ی پیش‌پاافتاده‌یی بود.[۳۳]

اکنون چندزنی اخلاقاً رسمیت ندارد. ممکن نبود که یک چنین تغییر شدیدی در اصول اخلاق ژاپنی بدون نفوذ مسیحیت به وجود آمده باشد. این سخن نیشی‌کاوا جوْکِن[۳۴] (۱۶۴۸-۱۷۲۴)، که در راه اندیشه‌ی تک‌همسری می‌جنگید، که این در دوره‌ی توکوُگاوا غیرعادی بود، کاملاً از این نظر حمایت می‌کرد: « خیلی‌ها در چین و ژاپن هستند که سوای همسرشان معشوقه‌هایی می‌نشانند. اما به من گفته‌اند که در غرب دوزنی مستحق مجازات است. ما باید از چندزنی‌مان پیش غربیان شرمسار باشیم. » شک نیست که فکر تک‌همسری منتسب به تأثیرات اخلاق‌مداری غربی است، که بنیادهای آن، چنان‌که آرایی هاکوُسِه کی، که کمی پس از جوْکِن آمد، مدعی است آشکارا بر شالوده‌ی مسیحیت نهاده شده بود.

چنان‌که پیش از این دیده شد، نمی‌توانیم سرچشمه‌ی فکر تک‌همسری را

بیرون از مسیحیت بدانیم. در این معنا باید بپذیریم نقشی که مسیحیت در مدرن شدن ژاپن بر عهده داشت کم‌اهمیت نبود. در این زمینه، این نکته تعجب‌انگیز است که مدافعان فردگرایی در ژاپن جدید که پیش‌تر ذکرشان رفت، مسیحیانی پرشور بودند که همچنان به فرزند سامورایی بودن‌شان افتخار می‌کردند. روشن است که در دل‌های تمام این مدافعان این دو عنصر به گونه‌یی هماهنگ به هم آمیخته یک « سرسپاری فعال فرد به کل ملت و به نیازها و تقاضاهای جدیدش » پدید آورد.

۶

اما نمی‌توان این واقعیت را انکار کرد که ژاپنی‌ها صفاتی دارند که عادت آن‌ها شده و ریشه در منش ملی آنان دارد و می‌توان آن را یک « روح فرمان‌پذیران »[۳۵] و یک « روح آموختگان » نامید. مقصود از « روح فرمان‌پذیران » آن گرایش روانی ژاپنی‌ها است که آنان را از اِعمالِ حقوقِ حاکمیت و وظایف‌شان در مقام یک مردم خودمختار باز می‌دارد، و این گرایشی است که در طی یک یک دوره‌ی دراز زمانی که تابع حکومت آهنین شمشیر بودند در آنان پرورده شد. و مقصود از « روح آموختگان » آن عادت اخلاقی ژاپنی‌ها است که آنان را به این دید منفعل راضی می‌کند، یعنی که کاری نکنند الا سرسپردن برده‌وار به آن‌چه مراجع حاکم به آنان آموخته‌اند. این عادتی است عاری از اقدام مثبت توده‌ها که اصول اخلاقی خود را از میان خودشان پدید آورند، و این نتیجه‌ی رهبری قدرت‌مند سلطه‌داران سیاسی است که همیشه به این خوگر بوده‌اند که خود را آموزگار اخلاقی توده‌ی مردم بدانند.

خاستگاه این صفات را در منش ژاپنی باید به این واقعیت غم‌انگیز رساند که در جامعه‌ی ژاپنی فرد هرگز در حقوق خاص خودش بنیاد استواری نیافته است. ژاپن پیش از شکست ماه اوت ۱۹۴۵ تقریباً اقتدار نیرومندی به فرمان همایونی درباره‌ی آموزش ملی (کیوْایکوُ چوکوُگو)[۳۶] برای آموزش اخلاقی مردم ضمیمه کرد. اگر بگوییم که آن فرمان در آموزش ملی- ژاپن پیش از جنگ واقعاً کلام مقدسی بود پُر بیراه نگفته‌ایم. در هر فرصت تشریفاتی در همه‌ی مدارس سراسر ژاپن، رئیس یا مدیر این فرمان را به صدای بلند و با وقار تمام می‌خواند، همراه با عکس‌هایی از امپراتور و امپراتوریس در پس‌زمینه، جلو شاگردان تمام مدرسه که در تالار جمع می‌شدند، در یک حالت احترام و توجه بسیار عمیق، با سرهای به زیر انداخته.

اما اینوُئه کوواشی (۱۸۹۵-۱۸۴۴)، که پیش‌نویس این فرمان را نوشت، پیش از هر چیز به این نکته رسید که این فرمان را «نباید یکی از فرمان‌های معمولی در مسائل سیاسی دانست.» از آن‌جا که بنا بر قانون اساسی پادشاهی به هر شهروندی آزادی وجدان عطا شده بود، پس پادشاه در مقامی نبود که در امور روحانی مردم دخالت کند. بنا بر این، غرض از این فرمان یادآوری راه درستکارانه‌ی شهروندان در پروردن نسل آینده است، از این رو باید آن را «یک اعلامیه‌ی مکتوب پادشاه در امور اجتماعی [دانست]، که با احکام سیاسی ایشان فرق دارد». پس، اینوُئه به شیوه‌ی نشر آن نیز می‌اندیشید که «یکی از دو راه را باید انتخاب کرد: اول، باید آن را فقط به وزیر آموزش و پرورش داد، و نه به تمام مردم؛ دوم، به جای آن که به وزیر آموزش و پرورش داده شود، در دیدار همایونی پادشاه از مدرسه‌ی نجیب‌زادگان یا انجمن

مربیان، به شکل یک خطابه به آن نهادها عرضه شود.» خلاصه، در دل نویسنده‌ی پیش‌نویس فرمان این بیم بود که مبادا این اعلامیه‌ی شاهانه با یک قوه‌ی قهریه بیامیزد و با آزادی وجدان شهروندان تداخل پیدا کند. در پرتو توسعه‌های بالفعلی که متعاقباً در تاریخ ژاپن روی‌داد می‌بینیم که این نگرانی‌های نویسنده‌ی پیش‌نویس فرمان پُر بیراه نبوده است. فرایند بت‌سازی و پرستیدن آن به مثابه‌ی سندی که از معصومیت مطلق برخوردار است، که اندکی پس از صدور آن در ۱۸۹۰ آغاز شد، راه دائماً گسترنده‌یی پیش گرفت که تا فاجعه‌ی ۱۹۴۵ همچنان شتاب داشت.

چه کسی مسئول چنین وضعی بود؟ البته باید پذیرفت کسانی که لگام حکومت دست‌شان بود مسئول آن اوضاع بودند؛ اما مردم هم به طور کلی مسئولیت‌شان کم‌تر نبود، که نه می‌توانستند از آن «روح فرمان‌پذیران» ببرند و نه خود را از آن «روح آموختگان» خلاص کنند، و همچنان به صورت دنباله‌روهای درمانده‌ی ارشاد حکومتی باقی ماندند.

در دنیای آموزشی پس از جنگ ژاپن، که خود را از اقتدار مسلط آن فرمان همایونی آزار دیده بود، دوباره ندایی، که هرچند بی‌گمان چندان بلند نبود، برای چیزی برخاسته بود که جایگزین آن فرمان شود تا آن معیارهای اخلاقی راکه مردم باید بر شالوده‌ی آن عمل کنند روشن کند. این ندا، گرچه از نظر خودش فاقد دلایل قابل قبول نبود، گذشته از همه چیز خاستگاهش در این واقعیت بود که در ژاپن هنوز فرد کاملاً بنیاد نگرفته بود. بسیار جالب است که که تاکامورا کوتارو (۱۸۸۳-۱۹۵۶) و سای‌تو موکیچی (۱۸۸۲-۱۹۵۳) دو روشنفکر نمونه که ژاپن پدید آورده است ــ تمام عمرشان را به رهنمود

این دو شعار زیستند و مردند، یکی « صافی و ساده شدن » و دیگری « تمام سعی خود را به کار بستن ». این دو شعار، چنان‌که در آغاز این مقال از آن‌ها یاد شده، سازنده‌ی معنای بنیادی عبارت چندمعنایی شیموُ کوتو (مردن) در هاگاکوُره اند. تاکاموُرا که شاعر و پیکرتراش بود خود را پیکرتراشی صاف و ساده می‌دانست، و می‌گفت شعرهایی گفته که پیکره‌هایش را صافی و ساده کند. در یادداشتی می‌گوید که به چه دلیل « دست از شعر گفتن نمی‌کشد » « به این دلیل که شعر گفتن نگهدار پیکرتراشی من است — آن را صافی و ساده می‌کند، بی زنگار تأثیرات بیرونی، و بالاتر از همه، آن را از ادبیات، که تأثیرش ... پیکرتراشی را بیمار کرده، مستقل می‌کند. »

سای‌توْ، که شاعری به سبک سنتی بود، کاکی‌نوموتو ـ نو ـ هیتومارو را همچون بزرگ‌ترین شاعران ژاپن می‌پرستید، و درباره‌ی زندگی و دستاورد او پنج جلد کتاب قطور نوشته است. دلایل‌اش برای بزرگ شمردن این شاعر نامدار ژاپن باستان بر شالوده‌ی این نظریه بود که هیتومارو شاعری بود که هرچه داشت در شعرهایش گذاشت. یکی از نامه‌های موکیچی، که نخستین بار چندی پیش چاپ شد و توجه همگان را به آن جلب کرد، اعتراف‌نامه‌یی است بر عشق پرشورش به زنی جوان، در پنجاه و سه سالگی شاعر. در این نامه چنین عباراتی هست « عشقِ عاشق راستین با چیزی دروغین و نیرنگین نمی‌آمیزد. چرا که او هر آن‌چه را که در او هست در آن می‌گذارد. »

کوْتاروْ به این طریق اصل « صافی و ساده شدن » را حفظ می‌کند، و موکیچی اصل به کار بستن تمام سعی خود را، و هر آن‌چه را که در وجودش هست در زندگی و فعالیت‌های هنریش می‌گذارد. آیا این یک تصادف محض است که اصول آنان هم‌داستانی کامل دارد با آموزه‌های برجسته‌ی کتاب

درسی بُوشی‌دوْ که دو قرن و نیم پیش از به دنیا آمدن این دو روشنفکر جدید نوشته شده است؟

پرسش: شما بر بُوشی‌دوْ به مثابه‌ی گوهر سنت اخلاقی ژاپنی، و در آن بر اخلاق وظیفه و وفاداری تأکید کردید. آیا این اخلاقِ وظیفه و وفاداری ناقض حق باورهای اخلاقی خصوصی یا شخصی یا وجدان نیست؟ چرا که آن اخلاق لازمه‌اش این است که فرد کاری را بکند که وظیفه‌ی او است ــ یا مرجع مافوق‌اش از او خواسته است ــ، و مهم هم نیست که آن کار چیست، و اگر آن‌چه ضروری است نزد او خلاف اخلاق باشد امکان یک چالش اخلاقی وجود دارد.

پاسخ: حتا در بُوشی‌دوْ به مثابه‌ی اصول اخلاقی فئودالی ژاپن هم از کسی اطاعت بی‌چون و چرا نمی‌خواستند. سامُورایی می‌توانست در باره‌ی رفتار نادرست سرورش، به قیمت جانش، به او اعتراض کند. در پاسخ این سوآل ارجاع می‌دهم به نقل سخن رویس در مقاله‌ام. آن‌جا که می‌گوید «سامُورایی وفادار ژاپنی هرگز بی اظهار نفسِ از نوع خاص خود نبوده است. او هرگز چیزی را که استبداد می‌دانست نمی‌پذیرفت.»

پرسش: شما در روشن‌گری‌تان بر بُوشی‌دوْ تأکید کردید و از جنبه‌ی بودایی اخلاق ژاپنی چیزی نگفتید. آیین بودا مسلماً به اخلاق ژاپنی یاری کرده، نکرده؟ کدام جنبه‌ی مهم اندیشه‌ی اخلاقی و زندگی ژاپنی را می‌توان به تأثیر بودایی نسبت داد؟

پاسخ: شین‌تو گوهر اخلاق سنتی ژاپنی است اگرچه آیین بودا هم نقش مهمی در اخلاق ژاپنی داشته است. مثلاً در بوشی‌دو ِ هاگاکوره چهار عهد هست:

۱) در بوشی‌دو نباید از دیگران فروتر بود.
۲) باید به سرورمان وفادر باشیم.
۳) باید از والدان‌مان فرمان‌بریم.
۴) باید به دیگران رحمت آریم و به آنان نیکی کنیم.

خاستگاه آخرین عهد در آموزه‌های تان‌نِن ئوشو (پریستار ِ تان‌نِن) بود. تان‌نِن ئوشو هفتمین پیر دیر معبد خاندان نابه‌شیما، یعنی کودِن‌جی، بود. بنا بر قول او پریستار باید مردی باشد پاکدامن، اما اگر بی دل و جرأت باشد نمی‌تواند پریستار خوبی باشد. از طرف دیگر، مرد جنگاور باید دلیر باشد، اما اگر پاکدامنی نداشته باشد نمی‌تواند وظایف‌اش را به انجام برساند. از این رو، پریستار و جنگاور باید به یکدیگر یاری کنند.

پرسش: منزلت اخلاق وظیفه و وفاداری در اخلاق معاصر ژاپنی: (الف) تا ۱۹۴۵ و (ب) از ۱۹۴۵ به بعد چیست؟

پاسخ: یکی از آشناترین نشانه‌های ژاپن پس از جنگ گرایش به بازبینی سنت است، از نو بررسی کردن بنیادهای باورهای کهنه، وگاهی هم سنگدلانه نابود کردن چیزی است که روزی حیاتی بوده است. این تمایل خصوصاً در حوزه‌ی آموزش اخلاق برجستگی دارد. همان طور که در مقاله‌ی من آمده،

ژاپن یک مرجعیت قدرت‌مند به **فرمان همایونی** در باب آموزش ملی برای تربیت اخلاقی مردم تا شکست فاجعه‌آمیز **۱۹۴۵** ضمیمه کرد. فضائل اصلی در این فرمان وفاداری به خاندان شاهی و حرمت نهادن به والدان و نیاکان بود. این فضائل را تقریباً یکسره بلافاصله بعد از پایان گرفتن جنگ نادیده گرفتند. حکومت احساس می‌کرد که می‌بایست آن شکاف اخلاقی را پر کند. در ژوئن ۱۹۶۳، آراکی ماسوئو، وزیر آموزش و پرورش وقت ژاپن، از نمایندگی مشورتی‌اش، به نام **شورای مرکزی آموزش و پرورش**، خواست که یک چنین نقشی را تدوین کند. آن وقت شورا زیرکمیته‌یی را در این پروژه به کار گماشت. اخیراً [۱۹۶۴] این زیرکمیته چیزی را که « پیش‌نویس مقدماتی » خوانده به شورا ارائه داده که به مردم ابلاغ کند. در این پیش‌نویس می‌خوانیم « ما پرچم را بر دوش کشیده سرود ملی خوانده به امپراتور احترام گذاشته‌ایم، به مثابه‌ی نمادهای ژاپن. این جدا از ژاپن محبوب ما نبود و به رسالت او احترام می‌گذاریم. امپراتور نماد ژاپن و وحدت مردم است. ما در این واقعیت عمیقاً در این اندیشه کنیم که ژاپن محبوب و محترم و سرزمین پدری ما با دوست داشتن و احترام نهادن به امپراتور یگانه است. »

یادداشت‌ها

1 Furukawa Tesshi

۲. Bushidō. ← فصل بعدی.

3. Inazō Nitobe (Nitobe Inazō), *Busshidō: The Soul of Japan* (Philadelphia: The Leeds and Biddle Company, 1899; 10th ed.; New York: G. P. Putman's Sons, 1905).

4. *Hagakure*, revised by Watsuji Tetsurō and Furukawa Tesshi. 3 vols. (Tokyo: Iwanami-shōten, 1940-41).

5. *Hagakure*, revised by Watsuji Tetsurō and Furukawa Tesshi. 3 vols. (Tokyo: Iwanami-shōten, 1940-41).

6. *Bushidō to wa shinu koto to mitsuketari*

7. *Ibid.*, chap. 1.

8. kabuki

9. Chūshingura

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, chap. XI.

14. *Ibid.* chap., I.

15. *Ibid.*, chap. VIII.

16. *Ibid.*, chap. I.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, chap. II.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *Raonkyō,* revised by Suzuki Daisetz Teitaro¯ (Tokyo: Iwanami-shōten, 1948), p. 254.

25. *Ibid., p. 173*

26. Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty* (New York: The Macmillan Company, 1930).

27. Inatomi Eijirō, *Nihonjin to Nihonbunka* (ژاپنی و فرهنگ ژاپنی) (Tokyo: Risōsha, 1963).

۲۸. هاگاکوره، دیباچه.

۲۹. فلسفه‌ی وفاداری، صص ۷۲ـ۷۳.

30. Uchimura Kañzo, *Japanische Charakterkopfe* (Stuttgart: Gundert 1098).

۳۱. feudal loyalties یا «وفاهای فئودالی». مقصود عهدها و پیمان‌هایی است که سامورایی در درجه‌ی نخست با امیر فئودال‌اش می‌بست. م.

۳۲. فلسفه‌ی وفاداری، صص ۷۳ـ۷۴.

۳۳. این حقیقت را آشکارا می‌توان در زندگی ساکوما شوزان (۱۸۱۱ـ۱۸۶۴) دید. او نمونه‌یی از دانش‌مندانی بود که در اواخر دوره‌ی توکوگاوا مطالعات غربی داشت. ساکوما شوزان ذِن‌شو (کلیات آثار ساکوما شوزان)، ۴ جلد. (ناگانو: شینانو-کیویی‌کوکایی، ۱۹۳۴). چنان که در نمونه‌ی ساکوما شوزان می‌بینیم، تا آخر دوره‌ی توکوگاوا برای ژاپنی‌ها غیر طبیعی نبود که سوای همسر، نشانده هم داشته باشند. بر این زمینه بود که اوهارا یوگاکو، متفکر اواخر دوره‌ی توکوگاوا، چنین دستورهایی می‌دهد: «اگر مردی نمی‌تواند بچه‌دار شود، اول باید با همسرش مهربانی کند؛ بعد باید اهمیت آرمان خانواده را به او بفهماند و حتی‌الامکان دل‌اش را آرام نگه دارد؛ بعد باید اندک اندک او را نگران نداشتن فرزند کند؛ و سرانجام با توجه به فهم و توافق کامل او سعی کند که معشوقه‌یی پیدا کند.» اوهارا یوگاکو ذِن‌شو (کلیات آثار اوهارا یوگاکو) (چیبا: چیبا-کیویی‌کوکایی، ۱۹۴۳). ص ۲۱.

34. *Chōninbukuro* (Handbook for Merchants), revised by Iijima Tadao (Tokyo: Iwanami-shōten, 1924).

۳۵. «فرمان‌پذیران» به معنی «فرمان‌برداران»، در مقابل فرمان‌روایان، یعنی حکومت‌شدگان. م.

36. Kyōiku Chokugo

مارتین سی. کالیکات

بوُشی‌دوْ

بوُشی‌دوْ در لغت به معنای «راه[1] یا طریقتِ جنگاور» است. این اصطلاح در دوره‌ی ئه‌دو (۱۶۰۰-۱۸۶۸) در ژاپن رواج یافت و اشاره است به قانون اخلاقی طبقه‌ی ساموُراییِ حکومت‌گر. بوُشی‌دوْ نه تنها روح رزمی و چیره‌دستی در کاربرد سلاح است بل‌که وفاداری و سرسپردگی مطلق به مولا و امیر خود و نیز یک حس نیرومند افتخارِ شخصی و سرسپردگی به وظیفه و جگرآوری در فداکردن جان خود در نبرد یا در آداب و آیین است.

اگرچه شکل کمال‌یافته‌ی بوُشی‌دوْ به صورت یک نظام اخلاقی و کیش

رزمی به طور حساب‌شده در قرن هفدهم و هجدهم پدید آمد اما طبقه‌ی جنگجو از زمان تأسیس شوْگوُن‌سالاریِ کاماکوُرا به دست میناموتو نو یوری‌تومو در اواخر قرن دوازدهم به حیات سیاسی ژاپن چیرگی یافت. پیش از این زمان، یعنی از حدود قرن دهم که قدرت مرکزی امپراتور رو به فرسودگی می‌رفت، دسته‌های جنگجو از طریق پیوندهای خویشی یا بستگی‌های منطقه‌یی یا وفاداری شدید شخصی به سرکردگان‌شان در ایالات به فعالیت پرداخته بودند. ازاین‌رو برای پی‌بردن به توسعه‌ی بوُشی‌دوْ در این قرن‌ها، درک منش موجود اخلاقی جنگجویان، خصوصاً درک سرشت رابطه‌ی میان خادمان جنگجو و مخدومان فئودال‌شان ضروری است.

جامعه‌ی آغازین جنگجویان و بوشی‌دو

درگاه‌نگاره‌ها و داستان‌های پهلوانی (گوُنکی‌مونو)[۲] و سپاهی‌گری قرون وسطایی چون هوگِن مونوگاتاری،[۳] و آزوُما کاگامی[۴] و تای‌هِی‌کی[۵] که ستاینده‌ی پهلوانی‌های جنگاوران قرون وسطااند عباراتی چون «آداب کمان‌وران»[۶] و «آداب جنگاوران شرقی»[۷] می‌یابیم. این عبارات آشکارا میان دو گونه آداب و هنر فرق می‌گذارد، یکی آداب آن دسته‌های جنگاور که بخصوص از ناحیه‌ی کان‌توْ در شرق ژاپن بودند، و دیگری «آداب نجبای درباری»،[۸] و دسته‌های جنگجویان «باختری»، مانند دودمان تای‌را، که در تارهای جامعه‌ی فرهیخته‌ی کیوتو گرفتار شده بودند و این خود به زیان روح رزمی آنان بود. در قانون‌نامه‌های (کاکوُن)[۹] خانگی یا داخلیِ دسته‌های جنگاور قرون وسطا، معیارهای اخلاقی متمایزی برایساموُرایی‌ها آمده که در آن بر وفاداری

مطلق و نیز آرزوی ِ تا پای جان جنگیدن ِ در میدان نبرد در راه مولا و مخدوم تأکید می‌شود. اما اگر این گزارش‌ها را توصیفات کلامی ِ کردار یا اخلاق واقعی عام سپاهیان قرون وسطایی بگیریم خالی از خطر نیست. سرشت این گوُنکی‌مونوها گرایش به این سو دارد که به پهلوانی‌ها و دلیری‌ها شکل آرمانی بدهد. کاکوُن‌ها را مکرراً رهبران جنگ‌آزموده‌ی پیر نوشته‌اند خصوصاً به این قصد که جانشینان برگزیده‌ی خود را در چندوچون حفظ اقتدار و گرفتن ِ بهترین بهره از پیروان‌شان راهنمایی کنند.

پیداست که کلید فهم اخلاق جنگجویی ژاپنی را در دوره‌ی پیش از ئه‌دو می‌توان در فهم شبکه‌ی امیر ـ مخدوم قرون وسطایی یافت، که دربرگیرنده‌ی عنایت امیر است و خدمت خادم [ساموُرایی]. از این رابطه‌ی خادم و مخدوم چند تعبیر مختلف وجود دارد. واتسوُجی تِتسوُروْ[10] ِ تاریخ‌نگار استدلال می‌کند که هسته‌ی رابطه‌ی امیر ـ زمین‌دار [اقطاع‌دار] قرون وسطایی یک رابطه‌ی «از خودگذشتگی کلی و بی قید و شرط ِ پیرو بود از امیرش». در متابل این دیدگاه ایدآلیستی، دیدگاه ایه‌ناگا سابوُروْ[11] (متولد ۱۹۱۳) را داریم که استدلال می‌کند این پیوند اساساً یک رابطه‌ی اقتصادی و قراردادی بود: وفاداری پیرو فقط تا زمانی برقرار بود که الطاف امیر برقرار باشد. میان این دو نظر افراطی نظر کاوایی ماساهاروُ[12] (متولد ۱۹۱۴) هست مبنی بر این پیشنهاد که چنین تعبیرهای ایدآلیستی و مادّی کلی‌تر از آن است که پیچیدگی‌های تاریخ تقریباً پانصد ساله‌ی سپاهی‌گری را توضیح دهد. تعبیر انعطاف‌پذیرتر او این است که برخی از سپاهیان تقریباً بی هیچ قید و شرطی سرسپرده‌ی مخدومان خود بودند حال آن‌که دیگران تقریباً رابطه‌شان بیش‌تر

قراردادی بود، و استحکام این پیوند در اوضاع و احوال مرسوم ِ شخصی و محلی و تاریخی متفاوت است. بنا بر این نظر سپاهیان وابسته، خدمت و وفاداری‌شان را مطابق اخلاق سخت‌گیر سپاهیانه و با اندک توجه به چشم‌داشت‌های مادی ارائه می‌دادند، حال آن‌که سپاهیانی که مستقل‌تر بودند وفاداری‌شان را یا به برنده‌ی مزایده عرضه می‌کردند یا به طور دل‌بخواه به آن طرف معامله که پول بیش‌تری می‌داد. پس، با توجه به پیش از دوره‌ی ئه‌دو می‌توان پیشنهاد کرد که اگرچه یک اخلاق متمایز بوُشی بر اساس یک وفاداری مطلق در حال شکل گرفتن بود اما بسیاری از سپاهیان فقط اطاعت مشروط‌شان را به مخدومان اسمی‌شان عرضه‌می‌کردند، و به این رابطه از زاویه‌ی شرط‌های آن شبه‌پیمان توجه داشتند و قویاً منافع شخصی خود را دنبال می‌کردند. بی‌ثباتی الگوهای وفاداری ِ بوُشی هم علت و هم معلول پدیده‌ی « سرنگونی فرادستان به دست فرودستان » (گِه‌کوکوُجوْ)[۱۳] بود، که یک سیمای برجسته‌ی ژاپن قرون وسطا بود.

انتقال به بوُشی‌دوْ ِ توکوُگاوا

شاید آشکارترین تجلی ادبی ِ روح ِ جنگاوری یا سپاهی‌گری در دوره‌ی انتقالی جنگ و اتحاد به رهبری تویوتومی هیده‌یوشی[۱۴] و توکوُگاوا ایه‌یاسوُ[۱۵] در اواخر قرن شانزدهم به دست میاموتو موُساشی[۱۶] در کتابش گورین نو شو[۱۷] (درحدود ۱۶۴۳)[۱۸] فراهم آمد. او استاد شمشیرزنی و روْنین[۱۹] (ساموُرایی بی مخدوم) و سرسپرده‌ی ذن و نقاش بود. این رساله‌یی است درباب استراتژی و هنر جنگ، جُنگی است ماندگار برای سپاهیان در

یک عصر آشفته. این اثر با وصف روشنی از مفهوم وجودی بوُشی آغاز می‌شود: «بارها گفته‌اند که طریقتِ سپاهی مشتمل است بر قبول ثابت‌قدم مرگ. اما این هنر منحصر به سپاهیان نیست، چه رهروان و زنان و دهقانان نیز می‌توانند دلیرانه و از روی حس وظیفه و یا شرم با مرگ رویارو شوند. فرق راستین بوُشی در به کار بردن استراتژی نظامی است در غلبه بر مردان دیگر، خواه در نبرد تن‌به‌تن باشد و خواه در رویارویی گروهی، و بدین‌سان برای خود و مولایش کسب افتخار می‌کند.»

اما حتا در دوره‌ی خود میاموتو موُساشی هم شدیداً داشت از استقلال و ماجراجویی نظامی کم می‌شد چون هیده‌یوشی، ایه‌یاسوُ، و دای‌میوْهای [20] اقماری آنان و حکّام ولایات سیاست‌هایی آورده بودند مبنی بر خلع سلاح روستاییان و جدا کردن سپاهیان از زمین و نشاندن آن‌ها در اَرگ‌ها که اکثرشان آن‌جا با جیره‌ی برنج‌شان شده بودند وظیفه‌خوار. سامورایی‌ها که از نظارت مستقیم بر زمین و کشاورزی بریده شده بودند، و در عصر بالا رفتن قیمت‌ها به جیره‌های ثابت تنزل پیدا کرده بودند، و با فرصت‌های پیشرفت که از راه جنگ به دست می‌آمد، که این هم با سیاست انزوای ملی [21] و صلح توکوُگاوا محدود می‌شد، برای بقای‌شان روزبه‌روز بیش از پیش به شوگوُن‌سالاری یا به حکومت‌های ولایتی آنان وابسته می‌شدند. درنتیجه بیش از عصر پیشین جنگ‌ها مستعد فشارهایی برای ابراز وفاداری یکجانبه بودند. سامورایی‌ها که در طی صلح طولانی توکوُگاوا در بالاترین رده‌ی سلسله مراتب بودند، به‌تدریج از مردان جنگ‌آزموده تبدیل می‌شدند به نخبگان حکومت‌گر، که بیش‌تر وقت‌شان یا به رتق و فتق امور املاک‌شان می‌گذشت، یا به اسباب

تشریفاتی ملازمت متناوب سالانه (سان‌کین کوْتایی)[۲۲] در پای‌تخت شوگُونی ئه‌دو (توکیو کنونی). با آن که نماد برتری سامُورایی بستن دو شمشیر بود، نقش تازه‌ی آنان به عنوان سپاهی- فرمان‌روا در قیاس آگاهانه‌ی با نخبگان حکومت‌گر چینی، یعنی شی، تقویت و تعریف می‌شد، و این را رژیم توکُوگاوا از آموزه‌ی نوکنفوُسیوُسی و یکی شمردن فضائل فئودالی با فضائل چینی پذیرفته بود.

بُوشی‌دوْ، به عنوان نظام اخلاقی و کیش جنگاوری طبقه‌ی «رام» سامُورایی، بیش‌تر در اقلیم نسبتاً ثابت اجتماعی و عقلی ِ ژاپن ِ عصر توکُوگاوا به بار نشست تا در زد و خورد عصر جنگ‌ها. چندان تعجب‌آور نیست که هم‌سوی با منش دوگانه‌ی سامُورایی دوره‌ی ئه‌دو، بُوشی‌دوْ هم منش دوگانه‌یی از خود نشان دهد. سنت آرمانی‌شده‌ی قرون وسطایی ِ وفاداری مطلق و میل به مردن در راه مخدوم همچنان برقرار بود، اما حالا از اخلاق کنفوُسیوُسی پربار بود. شیواترین تجلی سنت بنیادی بومی در اثر کلاسیک بُوشی‌دوْ به نام هاگاکوُره[۲۳] (۱۷۱٦) نمودار شد، که تفکرات یاماموتو تسوُنه‌تومو[۲۴] است که یک سامُورایی از ولایت ساگا (استان کنونی ساگا) بود. تسوُنه‌تومو افسوس می‌خورد که چرا در آرزوی‌اش برای سپّوُکو[۲۵] یا خودکشی (هاراکیری) در مرگ سرورش ناکام ماند، که این رسمی بود معروف به جوُن‌شی.[۲٦] از این رو از توکُوگاوا دل‌سرد شده بود، چرا که در پی نظم اجتماعی آن را غیر قانونی دانسته بود. بُن‌مایه‌ی اصلی هاگاکوُره در این جمله خلاصه شده است: «بُوشی‌دوْ طریقت ِ مردن است.» این زیبا کردن مرگ فداکارانه ــ خواه «مرگ در زندگی» در راه خدمت ِ دور از خودپرستی ِ به

مخدوم باشد و خواه سپّوُکوُ یا آیینِ مرگِ تن به طریق شکم‌دَری ــ که به عنوان تجلی نهایی مردانگی جلوه می‌کند ــ خیلی دور از آن میل به اظهار نفس و پیروزی است که در گورین نو شوِ موُساشی بیان شده است. بنا بر هاگاکوُره، آرمان ساموُرایی و جوهر بوُشی‌دوْ در خدمتِ فداکارانه یا ازخودگذشتگی تجلی می‌کند: «چون به خدمت مخدوم درآید باید که او را بی هیچ پروای نفسِ خویش خدمت کند. خود اگر او را از در رانده باشند یا فرموده باشندش به سپوُکوُ، باید که آن را خدمتی به خداوندگار خویش شمرد و باید، در هر جا که هست، از دل نگرانِ سرنوشتِ سرای مولای خویش باشد. چنین باید باشد روح بنیادین ساموُراییِ نابه‌شیما [ی ولایتِ ساگا]. تا آن‌جا که من دانم، هرگز خیال بوداگی به سر نداشتم، که سزاوار آن نیستم، اما به‌تمامی آماده‌ام که هفت‌بار چون ساموُرایی نابه‌شیما زاده شوم تا روزبهی این ولایت را به کار آیم.»

سنت کنفوُسیوُسی‌شده‌ی بوُشی‌دوْ را تاریخ‌نگارانی چون نارامو‌تو تاتسوُیا[۲۷] (متولد ۱۹۱۳) و ساگارا توْروُ[۲۸] (متولدِ ۱۹۲۱)، شی‌دوْ[۲۹] یا طریقت شی، دانسته‌اند. این معنا نخستین بار در نوشته‌های یاماگا سوکوْ،[۳۰] دانش‌مند ساموُرایی و استراتژیست نظامی، مشروحاً بیان شد. او بر این تأکید می‌کرد که ساموُرایی، برای توجیه وجودش در جامعه‌ی توکوُگاوا که در آن نه می‌بایست می‌جنگید و نه در تولید سهمی داشته باشد، یک وظیفه پیش‌رو داشت که خود را وقف رهبری اخلاقی و سیاسی جامعه کند. آنان می‌بایست هم هواخواه هنرهای غیر نظامی و هم نظامی باشند که هر دو فضائل کنفوُسیوُسی و فئودالی را مجسم می‌کنند و در عمل، طریقت هنر اخلاقی را در

اِعمال حکومت تحقق می‌بخشند: «پیشه‌ی سامُورایی تفکر به منزلت خود در جامعه است، به جا آوردن خدمت وفادارانه به مخدوم خویش است اگر دارد، و عمق بخشیدن به وفاداری خویش است به بند و پیوندهای‌اش با دوستان، و با ملاحظه‌ی بجای مقام خویش است، و بیش از همه، وقف خویش است به وظیفه‌اش. اما انسان در زندگی خواه ناخواه درگیر تعهدات میان پدر و فرزند، برادر بزرگ‌تر و کوچک‌تر، و شوهر و همسر می‌شود. اگرچه این‌ها تعهدات بنیادی همه در روی زمین است، اما کشاورز و صنعت‌گر و بازرگان از پیشه‌ی خود فراغتی ندارند، از این رو نمی‌توانند همیشه همداستان با آن تعهدات عمل کنند و طریقت را به‌طور کامل نشان دهند. سامُورایی از پیشه‌ی کشاورز و صنعت‌گر و بازرگان چشم می‌پوشد و خود را محدود می‌کند به عملِ به این طریقت.»[۳۱]

این بُوشی‌دوْ، که آمیزه‌یی بومی و کنفوُسیوُسی است، به بسیاری از رفتار اخلاقی و پژوهش عقلی طبقه‌ی سامُورایی در دوره‌ی ئه‌دو نظم بخشید. آرمان‌های بُوشی‌دوْ در مدرسه‌های ولایتی و مدارس شمشیرزنی و نیز در بسیاری از نوشته‌های آن عصر پراکنده شد. بُوشی‌دوْ، چهل و هفت خادمِ پیشینِ آسانو ناگانوری[۳۲] را به گرفتنِ انتقام سرورِ مرده و خوارشده‌شان برانگیخت. هم‌چنین به مناظره‌ی در باب اقتدار فئودالی در برابر وفاداری که به دنبال این واقعه آمد، شکل بخشید و در رأی شوگُون‌سالاری مبنی بر فرمان سپّوُکوُ برای این روْنین‌ها مؤثر بود. بوُشی‌دوْ در میانه‌ی قرن نوزدهم خمیرمایه‌یی بود برای اقدام نظامی سامُورایی‌های جوان از ولایات ساتسُوما[۳۳] (استان کاگوشیمای[۳۴] کنونی) و چوْشو[۳۵] (استان یاماگُوچی[۳۶]

کنونی) که با شعار «به امپراتور حرمت نهید، بیگانه گان را بیرون برانید» بسیج شدند تا با اقتدار توکوُ گاوا به چالش برخیزند که این در **بازگشت مِی‌جی**[۳۷] (۱۸٦۸) به اوج رسید. تأکید بر اقدام، اخلاص انگیزه، خدمت وفادارانه، و رهبری سیاسی و عقلی که ذاتی بوُشی‌دوْ است در روشن‌گری این نکته یاری می‌کند که چرا طبقه‌ی ساموُرایی توانست به عنوان یک نیروی محرک نهضتِ بازگشت خدمت کند، و سپس به تخریب نظام فئودالی، که خود در رأس آن بود، گام بردارد و سرانجام هم یک نقش مؤثر در مدرن کردن ژاپن بر عهده داشته باشد.

میراثِ بوُشی‌دوْ

گرچه بازگشت مِی‌جی و برچیدن ساختار فئودالی توکوُ گاوا الغای طبقه‌ی ساموُرایی را در بر داشت، اما این به معنای پایان بوُشی‌دوْ به عنوان یک نیروی عاطفیِ وادارنده نیست. بوُشی‌دوْ موقتاً در آغازِ مدرن شدن و غربی شدنِ جوش و خروشِ مِی‌جی فرورفت. اما از میانه‌ی دهه‌ی ۱۸۸۰، و خصوصاً پس از جنگ چین و ژاپن (۱۸۹۴-۹۵) به عنوان یک آونگ فرهنگی در یک جهت آشکارتر ملی‌گرا به تاب خوردن آغاز کرد. برای نمونه اینواوُئه تتسوُجیروْ[۳۸] فیلسوف در پی آن بود که با برابر دانستن بوُشی‌دوْ با میهن‌پرستی و سرسپردگی به امپراتور آن را در خدمت دولت مِی‌جی قرار دهد. اوُچی‌موُرا کان‌زوْ،[۳۹] مسیحی پرشور، بوُشی‌دوْ را با وفاداری به مسیح یکی دانست: « من در میان فرزندانی که نسب ساموُرایی دارند کم‌ترین‌ام، و در میان مریدان سَرور ما عیسا مسیح یکی از کم‌ترین‌ام. اما من که در هر دوِ این قابلیت‌ها یکی از کم‌ترین‌ام،

آن سامورایی که در خودِ کنونی من ساکن است از این که نادیده گرفته شود یا ناچیز شمرده شود رنج نخواهد برد. درست آن‌چه مرا به مثابه‌ی پسر یک سامورایی سزاست احترام به خود و استقلال است. سزاست که من به مثابه‌ی پسر یک سامورایی از هرگونه دغا و دغل و نامردی بیزار باشم. قانون بوُشی‌دوْ کم از شریعت مسیحیت نیست که به ما می‌گوید: «عشق به زر ریشه‌ی هر شرّی است.»[۴۰] در کتاب بوُشی‌دوْ: روح ژاپن، که اولین بار در سال ۱۹۰۰ به انگلیسی چاپ شد، نیتوبه ایناز‌وْ، دانش‌مند و مربی ژاپنی که مسیحی نیز بود، بوُشی‌دوْ را جدا از افراطی‌ترین جلوه‌های نظامی‌گرا، یعنی ضد نوگرایی و ضد مسیحی آن، عرضه کرد به صورت رسانه‌یی که هر آن‌چه را که در سنت ژاپنی ستوده‌ترین است برای خواننده‌گان غربی تعریف می‌کند، یعنی فضائلی چون ادب، سخاوت، شرف، وفاداری، و خویشتن‌داری. استدلال نیتوبه این بود که نفوذ بوُشی‌دوْ، که او مدعی بود از طبقه‌ی سپاهی گسترش یافته و تمام جامعه‌ی ژاپنی را سرشار کرده، هنوز در طاقت تن، شکیبایی، و دلیری ژاپنی‌ها زنده است. شاید تا حدی زیر تأثیر جان دوباره‌ی بوُشی‌دوْ بود که ژنرال نوگی ماره‌سوُکه،[۴۱] قهرمان جنگ روس و ژاپن (۱۹۰۴-۵)، چون شنید که امپراتور درگذشته است در ۱۹۱۲ در نهایت وفاداری دست به سپّوُکوُ زد.

بوُشی‌دوْ نیتوبه تأثیرگذار بود. این کتاب را بیگانه‌گان پس از جنگ روس و ژاپن به طورگسترده‌یی می‌خواندند چرا که در تعجب بودند که چه‌گونه ژاپن کوچک امپراتوری تزاری روس را به زانو در آورده است. جنبه‌های رزمی‌تر بوُشی‌دوْ بار دیگر در دهه‌ی نظامی‌گرای ۱۹۳۰ رواج یافت، و بسیاری از نظامیان جوان ژاپنی در راه به جبهه، هاگاکوُره یا بوُشی‌دوْ نیتوبه را

می‌خواندند. روث بِندیکت[۴۲] در تلاش‌اش به توضیح روان‌شناسی ژاپنی‌ها به غربی‌ها در کتاب گل داوودی و شمشیر (۱۹۴۶) سخت با بن‌مایه‌ی نیتوبه همراه است.

پس از جنگ جهانی دوم، بوُشی‌دوْ دوباره از چشم‌ها افتاد. منتقدان بیگانه مثل لرد راسل لیورپول در اَسواران ِ بوُشی‌دوْ[۴۳] (۱۹۵۸) بوُشی‌دوْ را عرضه‌کننده‌ی تمام چیزهایی می‌دانست که در رفتار هنگام جنگ ژاپنی‌ها پست و بی‌ارزش بود. اغلب ژاپنی‌ها نپذیرفتند که بوُشی‌دوْ بخشی از تجهیز ایده‌ئولوژیک میلیتاریست‌های پیش از جنگ بود که ژاپن را به شکست و خواری کشاندند، و نیز نپذیرفتند که بوُشی‌دوْ با جامعه‌ی دموکراتیک بعد از جنگ ناسازگار است.

آن ژاپنی که در پی آن بود بوُشی‌دوْ را در جامعه‌ی ژاپنی بعد از جنگ به گذشته‌اش بازگرداند میشیما یوُکیو ِ[۴۴] داستان‌نویس بود. برای میشیما، بوُشی‌دوْ لُب و جوهر بسیاری از آن‌چه راکه مشخصاً ژاپنی بود بیان می‌کرد، و وسیله‌ی تضمین بازگشت به غرور ملی و ستردن تباهی جامعه‌ی جدید ژاپنی از راه یک « بازسازی امپراتوری ژاپن » (هوْکوکوُ نیپّون)[۴۵] بود. میشیما مجذوب هاگاکوُره و مفتون شمشیر و آیین مرگ بود. هاگاکوُره نیوْمون[۴۶] را نوشت.[۴۷] در داستان کوتاه یوْکوکوُ[۴۸] و آثار بعدی به سپّوُکوُ شکوه بخشید. میشیما شکل سینمایی یوْکوکوُ را کارگردانی کرد و خودش هم در آن نقش قهرمان فیلم را بازی کرد که ستوان ارتش است و بعد از یک کودتای نافرجام شکم‌دَری می‌کند. این‌ها برای میشیما بازی‌های تمرینی مرگ او بودند. در بیست و پنجم نوامبر ۱۹۷۰ میشیما و چهار تن از چریک‌های خصوصی (تاته نوکایی)[۴۹]

او به دفتر فرمانده نیروهای دفاع از خود در توکیو هجوم بردند. پس از آن که ژنرال را گروگان گرفتند، میشیما از همه‌ی اعضای نیروهای دفاع از خود خواست که در یک اقدام نظامی به او بپیوندند. وقتی که فراخوان او نادیده گرفته شد، که انتظارش را داشت، او و ستوان‌اش، موریتا ماساکاتسوُ،[۵۰] (۱۹۴۵-۷۰) به شیوه‌ی بوُشی‌دوْ خودکشی کردند. هیچ جنگ‌جوی فئودال نمی‌توانست دردناک‌تر از میشیما، و یا با آن‌همه توجه به ریزه‌کاری آداب مرگ، خود را بکشد....[۵۱]

یادداشت‌ها

1. dō
2. *gunkimono*
3. *Hōgen Monogatari*
4. *Azuma Kagami*
5. *Taiheiki*
6. *yumiya toru mi no narai*
7. *Bandō musha no narai*
8. *kuge no narai*
9. *kakun*
10. Watsuji Tetsurō
11. Ienaga Saburō
12. Kawai Masaharu
13. *gekokujō*
14. Toyotomi Hideyoshi
15. Tokugawa Ieyasu
16. Miamoto Musashi
17. *Gorin no sho*

۱۸. با نام کتاب پنج حلقه در ۱۹۷۴ به انگلیسی ترجمه شد.

19. rōnin
20. daimyō
21. National Seclusion
22. sankin kōtai
23. *Hagakure*
24. Yamamoto Tsunetomo
25. Seppuku
26. Junshi
27. Naramoto Tatsuya
28. Sagara Tōru
29. Shidō
30. Yamaga Sokō

۳۱. ترجمه از سرچشمه‌های سنت ژاپنی به ویراستاری ریوُساکوُ تسوُنودا، و. تئودور دو باری و دانلد کین، (نیو یورک: چاپ دانشگاه کولومبیا، ۱۹۵۸) ج. ۱ ص. ۳۹۰.

32. Asano Naganori
33. Satsuma
34. Kagoshima
35. Chōshū
36. Yamaguchi
37. Meiji Restoration
38. Inoue Tetsujirō

39. Uchimura Kanzō

۴۰. نقل از برگردان فوُروُکاوا تِشّی در مقاله‌ی «فرد در اخلاق ژاپنی» در همین کتاب.

41. Nogi Maresuke

42. Benedict, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword (1946).*

43. Liverpool, Lord Russell. *The Knights of Bushidō* (1958).

44. Mishima Yukio

45. *hōkoku Nippon*

46. *Hagakure Nyūmon*

۴۷. ۱۹۶۷؛ ترجمه: در باره‌ی هاگاکوُره، ۱۹۷۷.

۴۸. *Yūkoku* ۱۹۶۱؛ ترجمه: میهن‌پرستی، ۱۹۶۶.

49. Tate no kai

50. Morita Masakatsu

۵۱. مدخل Bushidō از Kodansha Encyclopedia of Japan.

کوُساکا ماساآکی

پایگاه و نقش فرد در جامعه‌ی ژاپنی

۱. مقدمه

پیش از آن شروع‌کنم به بررسی این مسأله، لازم می‌دانم روش‌ام را روشن‌کنم.

اول آن که می‌خواهم مسأله‌ی پایگاه فرد در ژاپن را نه از دیدگاه جامعه‌شناختی بل‌که از نظر تاریخی، یا دقیق‌تر بگویم، از دید موضع‌شناختی (توپوگرافیک)[1] بررسی کنم.

دوم آن که می‌خواهم چارچوب ارجاعِ مطالعه‌ی پایگاه فرد را شرح دهم. بررسی مشروح این نکته ناممکن است اما می‌توان آن را در پرسش‌ها و پاسخ‌های پایان مقاله گنجاند.

سوم آن که من تاریخ فرهنگ و جامعه‌ی ژاپن را به چهار دوره تقسیم می‌کنم. مشخصه‌یی که از نظر موضع‌شناختی در تمام این چهار دوره تسری دارد زیبایی‌گرایی یا استِتیک‌گرایی[۲] است. هنگام بررسی مناسبات میان افراد و گروه نباید از این زیبایی‌گرایی غافل ماند، زیرا که نقطه‌ی قوت و ضعف منش ژاپنی در همین زیبایی‌گرایی آن نهفته است.

۲. عصر فرهنگ زیبایی‌شناختی (۷۰ - ۱۲۰۰)

زیبایی‌گرایی، که هسته‌ی جان ژاپنی را می‌سازد، در دوره‌ی اول شکل روشنی به خود گرفت. از این رو، من این دوره را عصر فرهنگ زیبایی‌شناختی می‌خوانم. اما معنای واقعی این عصر چه بود؟ از دو راه می‌توان به این پرسش پاسخ داد. اول می‌خواهم آن را از راه داستان‌های افسانه‌یی ـ دربار مشخص کنم و دوم از راه فعالیت‌های نویسندگان زن [این دوره].

دوره‌ی اول، که کمابیش پانصد سال را در برمی‌گیرد، با عصر امپراتوریس سُویی‌کو آغاز شد، که شاهزاده شُوتوکُو تای‌شی (۵۷۴-۶۲۲)،[۳] که شاهزاده‌ی نایب‌السلطنه بود، بدان شکوه بسیار بخشید. بسیاری از گزارش‌هایی که به دستاوردهای شاهزاده شُوتوکُو می‌پردازند کمابیش از مقوله‌ی افسانه‌اند. اما این گزارش‌ها، هرچند افسانه‌وار، یا به این علت که افسانه‌اند، آن گونه از فرمانروا را نشان می‌دهند که ژاپنی‌ها از روزگار کهن او را فرمانروای آرمانی دانسته‌اند. برعکس، توقعات مردم تعیین‌کننده‌ی مشخصات امپراتور بود.

یکی از داستان‌ها مشهور این است که شاهزاده شوْتوکوُ می‌توانست در آن واحد به دادخواست چند تن گوش دهد. و فرزانه و دادگر نیز بود. شاید یادآوری این نکته خالی از فایده نباشد که اصل بنیادی سیاست او روح هماهنگی بود. [جمله‌ی] « هماهنگی ستوده‌ترین است » اصل بنیادی قانون اساسی هفده ماده‌یی ِ مشهور بود، که به این شاهزاده منسوب است. آرمان‌اش نه سیاست قدرت که سیاست اخلاق بود (در این نکته او زیر تأثیر آیین کُنفوُسیوُس بود).

یکی از مواد این قانون می‌گوید: « سه‌گوهر را بسی گرامی‌دارید. » و مراد از سه‌گوهر همان بودا و آیین و انجمن رهروان است. همین روح در سخنان امپراتور شوْموُ،[۴] که به ساختن (معبد) توْدای‌جی[۵] فرمان‌داد، متجلی‌است. او می‌گفت « ما خادمان ِ سه‌گوهریم. »[٦]

حتا ویران‌گرترین تاریخ‌نگاری که به تمام واقعیت‌های تاریخی درباره‌ی شاهزاده شوْتوکوُ شک روا می‌دارد، سخنان و کتیبه‌یی را می‌پذیرد که می‌گوید «جهان، پندار است: تنها بودا حقیقت است.»[۷] می‌گویند که او این را به افتخار همسرش تاچی‌بانا‌ـ‌نو‌ـ‌ایراتسوُمِه نوشته است. این جمله مبین نظر او در باره‌ی زندگی است.

شاهزاده شوْتوکوُ می‌گفت: « سه‌گوهر را بسی گرامی دارید » و امپراتور شوْموُ می‌گفت « ما خادمان سه‌گوهریم. » آنان خود را وقف هستی والایی کرده بودند که خود را فقط خادمان آن می‌دانستند.

با مرور تاریخ ژاپن می‌بینیم که خیلی از امپراتوران در خوش‌نویسی یا در قالب شعری تان‌کا (شعر کوتاه) استاد بودند. اینان حامیان فرهنگ بودند و

در عین حال لازم بود که خود نیز بسیار فرهیخته باشند. حتا امروزه هم جشنِ شعرِ سال نو و سخن‌رانی‌های سال نو برگزار می‌شود. جشن اولی آیینی است که در آن تان‌کای امپراتور و امپراتوریس و شاهزادگان و شاهدختان را در ملأ عام می‌خوانند، همراه با آن هم تان‌کاهایی که از شعر مردم انتخاب شده و مناسب آن وضع و حال است. سخن‌رانی‌های سال نو، که موضوعات وسیعی راشامل می‌شود، از تاریخ و سیاست و ادبیات گرفته تا جدیدترین تحولات علوم طبیعی، از سوی دانشمندان برجسته ایراد می‌شود و خانواده‌ی سلطنتی نیز در آن‌ها شرکت می‌کنند.

از نظر تاریخی، قدرت واقعی سیاست در دست امپراتور نبود، بل‌که مدتی در دست اشراف و نجبا بود و بعد هم در یک دوره‌ی طولانی‌تری در دست طبقه‌ی سامُورایی بود. وقتی که امپراتور سعی می‌کرد قدرت سیاسی را بازیابد، گاهی حوادث ناگواری روی می‌داد. نقش امپراتور در اصل بزرگ داشتن خدایان بود. به بیان دیگر، او بیش‌تر رمزی یا نمادین بود تا سیاسی. از این‌جا روشن می‌شود که امپراتور سلطانِ مطلق نبود که ضد مردمان باشد. توجه داشته باشید که تکالیف امپراتور اساساً آیینی و تشریفاتی بود، در حالی که نجبای دربار و شُوگُون‌سالاری فرمانروایان واقعی بودند.

به طور معترضه بگوییم که نظام برده‌داری در معنای کامل این کلمه در ژاپن وجود نداشت. ژاپنی‌ها نمی‌دانستند چه‌گونه بر نژادهای دیگر غلبه کنند که آن‌ها را برده‌ی خود سازند.

تا کنون سخن از خاندان امپراتوری در دوره‌یی بود که آن را عصر فرهنگ زیبایی‌شناختی می‌خوانم. اکنون به فعالیت‌های ادبی زنان در این دوره می‌پردازم.

دو کتاب بسیار کهن هست که حتا امروزه هم در میان ژاپنی‌ها مشهور است. یکی مان‌یُوشو[۸] یا جُنگ ده هزار برگ و دیگری گِن‌جی مونوگاتاری[۹] یا داستان گِن‌جی. اولی جُنگی است حاوی شعرها و تان‌کاهایی که شمارشان به بیش از چهارهزار و پانصد می‌رسد. این جُنگ بیست جلدی مجموعه‌یی از آثار سال‌های بسیار است، شاید بیش از سیصد سال، که دوره‌ی اصلی آن از قرن‌های هفتم و هشتم است. آخرین شعری که تاریخ دارد در ۷۵۹ سروده شده است. این جُنگ حاوی برخی از کهن‌ترین ِ شعرها است که تاریخ دقیقی برای آن‌ها نمی‌توان تعیین کرد.

اکنون از دیدگاه جامعه‌شناختی می‌توان پرسید که مشخصات این مجموعه چیست؟ اولین ویژگی‌اش ناهمخوانی شدید زمینه‌ی اجتماعی سرایندگان شعرها است. هم شعرهایی از امپراتورها و امپراتوریس‌ها و نجبای درباری در آن هست و هم شعرهایی از ساکی‌موری‌ها؛[۱۰] این‌ها سربازانی بودند که برای دفاع از ناحیه‌ی کیوّشو[۱۱] فراخوانده شده بودند، همراه با فراقی‌هایی از همسران اینان که شرح غم فراق شوهران است. شعرهایی از شاعران حرفه‌یی هم در آن هست، مثل کاکی‌نوموتو ـ نو ـ هیتومارو (قرن هفتم) و یامابه ـ نو ـ آکاهیتو (قرن هشتم)، که حتا امروه هم به عنوان شاعران نمونه مورد احترام‌اند. شعرهایی از گمنامان نیز در آن هست. آزوُمااوُتا،[۱۲] شعرهایی است از مردم ناحیه‌ی کانتوْ؛ این خطه در آن روزها هنوز متمدن نشده بود. در این مجموعه شعرهای عامیانه‌ی دیگری نیز هست. تنوع شاعران محصول یک اصل بسیار دمکراتیک ِ ویرایش بود، و از این نیز روشن می‌شود که جامعه‌ی ژاپن در آن روزها به طبقات دقیقاً جدا از هم طبقه‌بندی نشده بود.

دومین ویژگی، پایگاه زنان است. در این جُنگ شعرهای فراوانی از زنان هست، که تعدادش باید یک‌چهارم یا یک‌پنجم کل مجموعه باشد. این چیزی است کمیاب و در تمام جهان لنگه ندارد. شکل ازدواج در آن روزها چنان بود که شوهر آینده برای دیدن همسر آینده‌اش به خانه‌ی او می‌رفت. این شکل به پدید آمدن شعرهای عاشقانه (سوْمون- نو- اوُتا)[۱۳] کُمک کرد، در این شعرها پایگاه زنان ابداً پایین‌تر از پایگاه مردان نیست.

در میان این شاعران بانویی بود زیبا و باقریحه به نام نوُکادا- نو- ئوْکیمی[۱۴] که دو امپراتور دلباخته‌ی او بودند. در این مجموعه برخی از شعرهای ظریف و پرشور چنین زنانی بالاترین مقام را دارد. در عصر مان‌یوْ (قرن‌های هشتم و نهم) زنان تاحد زیادی از فرهنگ ژاپنی حمایت می‌کردند. آنان برده‌ی جنس دیگر نبودند.

اما در عصر گِن‌جی مونوگاتاری بود که فعالیت‌های زنان در قلم‌رو ِ فرهنگی به اوج‌اش رسید. زنان بیش از مردان نقش رهبری داشتند. و بی‌تردید زنی که نماینده‌ی این گرایش بود موُراساکی شیکی‌بوُ[۱۵] (قرن دهم و یازدهم) بود، که شاهکار این دوره، یعنی گِن‌جی مونوگاتاری، کار او بود. از زنان نویسنده‌ی دیگر می‌توان از سِی‌شوْ ناگون [یا سِی شوْناگون][۱۶] (قرن یازدهم)، نویسنده‌ی بالین‌نامه‌ها،[۱۷] آکاسومه ئمون[۱۸] (قرن یازدهم)، میچی‌تسوُنه-نو- هاها،[۱۹] یا مادر ِ میچی‌تسوُنه، (قرن دهم)، و مانند این‌ها. تعداد زنان نویسنده بسیار زیاد بود و ژانْر (نوع، سبک) نوی در ادبیات به نام ادبیات یادداشت‌های روزانه[۲۰] پدید آوردند. اینان با آثارشان به ادبیات این عصر رنگ و غنا بخشیدند. بسیاری از اینان درباری بودند. پس، از یاد نبریم که

روزی در ژاپن نوعی فرهنگ وجود داشت که شاید بتوان آن را فرهنگ زنان دانست.

۳. عصر فرهنگ دینی (۱۲۰۰-۱۶۰۰)

چنان که پیش از این گفته شد، در عصر فرهنگ زیبایی‌شناختی، امپراتور هرگز سلطان مستبد قدر قدرت مطلق نبود، بل‌که در مرکز فعالیت‌های فرهنگی بود، و زنان هم برده‌ی مردان نبودند بل‌که فرهیختگانی بودند دارای شخصیت‌های درخشان.

این واقعیت‌ها بسیار مخالف آن الگوهای فرهنگ ژاپنی است که خانم روث بِندیکت [در کتاب گل‌داوودی و شمشیر] وصف می‌کند.[۲۱] او می‌گوید که فرهنگ ژاپنی، فرهنگ شرم است نه فرهنگ گناه، و نیز می‌گوید ژاپنی‌ها نه وجدان داشتند نه آگاهی از گناه. درست است؟ گمان نکنم. شواهد خوبی علیه تعبیر او در دوره‌ی دوم، در عصر فرهنگ دینی، به دست داده می‌شود.

این دوره‌ی دوم وقتی شروع شد که میناموتو یوری‌تومو باب باکوُفوُ[۲۲] (۱۱۹۲ میلادی) را گشود. باکوُفوُ حکومت فدرال [فئودالی] بود که در قرن دوازدهم در کاماکوُرا بنیاد نهاده شد و تا قرن هفدهم ادامه یافت، یعنی تا زمانی که پایه‌ی حکومت توکوُگاوا (۱۶۱۵-۱۸۶۷) در ئه‌دو محکم شد. مشخصات این دوره را بهتر از همه می‌توان با بررسی وضع رهروان برجسته‌ی بودایی و طبقه‌ی سامُورایی وصف کرد. در این عصر اینان حاملان فرهنگ[۲۳] بودند.

آن فرقه‌ی آیین بودا که بیش‌ترین تعداد پیروان را در ژاپن دارد فرقه‌ی

جوْدو-شین [۲۴] است که پایه گذارش شین‌ران [۲۵] (۱۱۷۳-۱۲۶۲) بود. بهتر آن است که بگوییم شین‌ران بزرگ‌ترین کسی است که آیین بودا را در ژاپن به شکل دین توده‌های مردم درآورد. در زمان شاهزاده شوْتوکوُ بود که آیین بودا به ژاپن معرفی شد، و از روزگار او تا زمان شین‌ران پانصد سال می‌گذشت. پس از شین‌ران بود که در دیدگاه ژاپنی‌ها در باره‌ی آیین بودا و عمل‌کردهای آن تغییراتی پدید آمد.

سه صفت مشخصه‌ی آیین بودای دوره‌ی اول بود. اول آن‌که نقش حامل فرهنگ قاره‌یی را به عهده داشت. شاید بیش‌تر فرهنگی بود تا دینی. در کار ژاپنی‌ها، میان شیوه‌ی قبول آیین بودا در این دوره و شیوه‌ی پذیرش مسیحیت در عصر مِی‌جی (۱۸۶۸-۱۹۱۱) چندان فرقی نبود. در مورد شاهزاده شوْتوکوُ هم می‌توان گفت که عناصر بودایی و کُنفوُسیوُسی در او به هم آمیخته‌اند. چنان‌که از مجسمه‌های زیبای بودایی و معابد بودایی در نارا پیدا است ستایش آیین بودا و اشتیاق به زیبایی از یکدیگر جدایی‌ناپذیر بودند. این دین را می‌توان دین زیبایی‌شناختی دانست. و از افسانه‌هایی هم که درباره‌ی کوْبوْ می‌گویند، که پل‌ها و آبدان‌ها ساخت و بیماران را شفا داد، پیدا است که او را در مقام مهندس و پزشک محترم می‌داشتند. مختصر آن‌که آیین بودا فقط دین نبود بل‌که عنصر فرهنگی و زیبایی‌شناختی آن می‌چربید.

دوم آن‌که آیین بودا دین اشراف بود و مؤمنان اصلی آن درباریان و نجبا بودند. می‌گویند امپراتور شوْموُ در سراسر کشور معبد و صومعه ساخت، که این را باید یک نهضت روشن‌شدگیِ اشرافیت دانست. روحانیان نقش بسیار مهمی در آن داشتند؛ و معابد به تدریج مالکان ممتاز املاک وسیع و حتا

دارای قدرت نظامی شدند. [در این مقام] آیین بودا دین مردم نبود.

سوم آن که دین علائق ِ این‌جهانی بود. یا بهتر آن است که آن را دین ِ اوراد و اذکار بدانیم. قصد اشخاص [از دین]، رفع مرض و دفع بلا بود. و برای ملت مقصود از آن آرام کردن و دفاع از آن بود. عقیده بر این بود که به قدرت دعا می‌توان دفع سیل و خشک‌سالی و زلزله و بیماری‌های واگیردار کرد.

اما بنا بود که شین‌ران و دیگران این دین ِ زیبایی‌شناختی و اشرافی و اوراد و اذکاری را تغییر دهند. اوراد و اذکار جای خود را به ایمان حقیقی داد، و دیگر مراد و مقصود نه علایق دنیوی بل‌که آرامش و آسایش روان‌های افراد بود که آگاهی از گناه رنج‌شان می‌داد. بدین طریق دین اشرافی دین توده‌های مردم شد که مشخصاتش چنین است:

اول آن که طبقات روحانیان به شکل دیگری درآمد. در دین ِ زیبایی‌شناختی و ذکر، روحانیان عالی‌مقام فراوان بودند، و آسایش را یا در پژوهش ِ اصول فلسفی ِ کتاب‌های مقدس می‌جستند یا در به جا آوردن موبه‌موی احکام اخلاقی. اما شین‌ران، که خود را «ابله» می‌خواند، دریافت که حتا بالاترین فرزانگی ِ انسان هم پر از خطا است و چیزی جز وهم و خیال نیست، و انسان تجسم حرص و آز و تقصیر یا گناه است که هیچ‌یک از احکام را کاملاً رعایت نمی‌کند. از این رو، به این نتیجه رسید که راه دیگری برای آسایش نیست الا راه ایمان حقیقی. این بود نظر او در باب نوآوری در آیین بودا.

انسان نمی‌تواند با علم یا با اخلاق رستگار شود بل‌که رهایی او تنها با

اعتقاد به مهر و عطوفت بودا ممکن است. شین‌ران خود را شخصی می‌دانست که «در ورع ناکام است» و می‌گفت «دوزخ مقامی ثابت است.»[۲۶] انسان مجموعه‌ی گناه است. همه‌ی انسان‌ها ذاتاً شرورند. آن‌که به حال چنین بدکاری رحم می‌آورد و می‌تواند او را رستگار کند نه قدرت هیچ انسان که مهرِ بودا است. سخنان مشهور او که می‌گوید «حتا نکوکار هم می‌تواند به نیروانه برسد. پس بسی بیش از این [سزا] است مرد بدکار را»[۲۷] از این اندیشه‌ها سرچشمه می‌گیرد.

دوم آن‌که آگاهی از تقصیر و گناه عمیقاً با «آگاهی از خود»ِ فرد رابطه دارد. شین‌ران می‌گفت نه به خاطر پدر یا مادر یا کشور یا جامعه نیست که به آمیدا بودا نماز می‌برد، بل‌که نماز او تنها به خاطر خود او است. از این جا است که می‌گوید « تنها برای شین‌ران » بود که بودا سوگند خورد انسان را رستگار کند. و می‌گفت «شین‌ران مریدی نخواهد داشت.»[۲۸]

سوم آن‌که شین‌ران متهم به رفض شد و از کیوتو رانده و به ناحیه‌یی روستایی تبعید شد و آن‌جا ازدواج کرد. این شاید ما را به یاد مارتین لُوتر بیاندازد. آیین بودای نوِ شین‌ران در میان روستاییان و توده‌های مردم رواج یافت (با این اصل که انسان نه از مطالعه‌ی کتاب‌های مقدس پیچیده یا نه از به جا آوردن احکامی که بسیار دقیق تنظیم شده رستگار نمی‌شود، بل‌که تنها از نماز و دعای آمیدا بودا رهایی می‌یابد.)

قصد مستقیم من این‌جا آن است که نشان دهم روث بندیکت تا چه اندازه در اشتباه است آن‌جا که می‌گوید فرهنگ ژاپنی فرهنگ شرم است نه فرهنگ گناه. ژاپنی‌ها نیز از تقصیر و گناه آگاهی دارند. این لُب دین شین‌ران است، و

فرقه‌ی شین‌ران، معروف به فرقه‌ی جوْدو- شین، بزرگ‌ترین فرقه‌ی بودایی ژاپن است.

اکنون می‌پردازم به طبقه‌ی سامورایی تا دیدگاه آنان را درباره‌ی مرگ و زندگی روشن کنم. شالوده‌ی جامعه‌ی سامورایی، که یک اجتماع دفاعی بود، بر دو اصل متفاوت بود. از سوی دیگر، نوعی رابطه‌ی مهرآمیز مثل مهرِ میانِ والدان و فرزندان میان‌شان وجود داشت، چنان‌که از عبارت «"ایه" نوکو»[۲۹] (فرزندان خانواده) پیدا است، این عبارت برای مشخص کردن مدارج گروه سامورایی به‌کار برده می‌شد. اما از سوی دیگر، این نسبت یک رابطه‌ی قراردادی هم بود مثل رابطه‌ی امیر و خادم، و یا رابطه‌ی کارفرما و کارگر یا کارمند.

بر این اساس، رابطه‌ی مختلط جالبی در یک گروه سامورایی به وجود آمد، که آمیزه‌یی بود از یک رابطه‌ی طبیعی مثل رابطه‌ی والدان و فرزندان و یک رابطه‌ی اجباری مثل رابطه‌ی امیر و خادم و کارفرما و کارگر. امیر، از یک سو خادمان‌اش را متعهد می‌کرد و از سوی دیگر خودش نیز متعهد به جبران این تعهد بود. نوعی قرارداد ضمنی وجود داشت که مشتمل بر بده بستان بود. این رابطه‌ی مرکب، مدافع یک «"ایه"ی گسترده» [خانه‌ی گسترده، خاندان، دودمان] بود که هسته‌ی گروه سامورایی را تشکیل می‌داد. امیر لطفی به خادمان‌اش می‌کند و آنان نیز به او وفادارند. اخلاقِ سرسپردگی که در این رابطه مشاهده می‌شود در طی زمان به شکل بوُشی‌دوْ در آمد که آیین جوان‌مردی سپاهیان است.

پایگاه فرد در جامعه‌ی سامورایی چه بود؟ آیا فرد به اتمی می‌مانست که

در یک خانواده‌ی گسترده یا کوچک مدفون شده باشد؟ ابدا". حتا در گروه ساموُرایی، به مثابه‌ی یک خانواده‌ی گسترده، نیز آن‌هایی که در دلیری سرآمد اقران بودند از حرمت خاصی برخوردار بودند، زیرا که ساموُرایی‌ها اجتماعی جنگجو بودند و در میان‌شان بر سرِ رهبری رقابت بود. از سوی دیگر، لازمه‌ی هر ساموُرایی مهربانی بود. از این رو، می‌توان گفت که ساموُراییِ خوب کسی است که دلیر و مهربان باشد.

در مورد جانشینی باید گفت که همیشه بزرگ‌ترین پسر وارث خانواده [یا جانشین پدر] به حساب نمی‌آمد [که این در ژاپن رسم بود] گاهی جانشین پدر کسی بود که در نظر او تواناتر و مستعدتر از دیگران باشد. همین طور است در زمینه‌ی هنرها، که بالاترین سرّ مکتبِ خانوادگی تنها نه به یکی از خویشان که به شاگرد برجسته نیز سپرده می‌شد.

اما باید به یاد داشت که با شکل‌گیری تدریجی خانواده‌های ساموُرایی پایگاه زنان هم دستخوش تغییر بنیادی شد. به جای شکل پیشین ازدواج، که در آن شوهر آینده به دیدار خانه‌ی همسر آینده می‌رفت، رسم تازه‌یی باب شد که در آن زن آینده برای زندگی به خانه‌ی شوهر آینده می‌آمد، و با این تغییر، مردان محترم‌تر از زنان شدند. در عصر جنگ‌ها مردان مهم‌تر از زنان‌اند.

هم‌چنین، نظام طایفه‌یی جای نظام مالکیت مشترک را گرفت، به این منظور که ثروتِ خانوادگی را دست‌نخورده نگه‌دارد. از این دیگرگونی که با تغییر پایگاه زنان در خانواده همراه بود، قدرت پدر تقویت شد. این نظام تازه در طی دوره‌ی توکوُگاوا (۱۶۱۵-۱۸۶۷) تا دوره‌ی مِی‌جی (۱۸۶۸-۱۹۱۱) ادامه یافت. اما درست نیست که حقوق زنان را کاملا" نادیده بگیریم.

مجموعه‌ی قوانین جوْاِی[۳۰] (۱۲۳۲) (مجموعه‌ی اندرزها و احکام برای والیان) فرمان به حفظ حقوق زنان می‌داد.

هم‌چنین نباید از یاد برد که مردم آن روزگار برای خانواده و شجره‌ی خانوادگی اهمیت زیادی قائل بودند. آن‌ها به شجره‌ی خوب‌شان می‌بالیدند. اما وقفه‌ی کوتاهی در رشد اقتدار خانواده پیدا شد. در حدود زمان جنگ داخلیِ ئوْنین (۱۴۶۷-۱۴۷۷) شیوه‌ی غلبه‌ی کِهتران بر مِهتران پیدا شد. فروتران یا کهتران موضع برتری را از چنگ مهتران یا برتران درآورند. جای شوُگو دای‌میوْ[۳۱] (امیر اِقطاع‌دار یا فئودال نگهدارنده) را سِن‌گوکوُ دای‌میوْ[۳۲] (امیر جنگجو) گرفت. زیرا شوُگو دای‌میوْ محدود بود به « "ایه"- نو- کو »ی دودمان گِن‌جی، که قدرت واقعی را از دست داده بودند، چندان که نتوانستند در مقابل حمله‌ی سِن‌گوکوُ دای‌میوْ مقاومت کنند، که اینان نه به پایگاه‌شان که با توانایی‌شان به قدرت رسیده بودند. حتا برخی از تاریخ‌نگاران ژاپنی بر این نظرند که در زمان جنگ داخلی (« عصر سِن‌گوکوُ »، ۱۴۶۷-۱۵۶۰) ساختار اجتماعی کاملاً دیگرگون شد.

تویوتومی هیده‌یوشی، که بر تمام کشور غلبه و آن را متحد کرد، خاستگاهی دهقانی داشت. شهر سَکایی (ئوساکای کنونی) هم بود که سرمشق بود، شهروندان آن از راه تجارت خارجی ثروتی اندوختند و به قدرت رسیدند. در آن روزها توانایی‌های افراد آزادانه رشد می‌یافت، همان‌گونه که از نقاشی‌ها و سایر آثار هنری دوره‌ی آزوُچی- مومویاما[۳۳] (۱۵۶۸-۱۶۱۵) پیدا است. اما این فعالیت‌های آزاد افراد می‌بایست با نظام فئودالی و با سیاست انزوای ملیِ حکومت توکوُگاوا محدود شود.

۴. عصر سیاست (۱۶۰۰-۱۸۵۰)

بدین سان جان ژاپنی در دوره‌های اول و دوم شکل گرفت. همان گونه که واتسوُجی تِتسوُروْ به درستی اشاره کرده است، فرهنگ ژاپنی ساختاری چندچینه‌یی یا چندلایه‌یی دارد.[۳۴] هنگامی که عنصر تازه‌یی به آن وارد می‌شود عنصر کهنه گم نمی‌شود، بل‌که نو به کهنه افزوده می‌شود. وقتی که دوره‌ی سوم در آغاز قرن هفدهم شروع شد همان الگو، اما با اندک تفاوتی، پیدا شد. عصر توکوُگاوا لایه‌ی دیگری درست کرد که به فرهنگ توسعه‌یافته‌ی پیشین افزوده شد.

اما تأثیر این لایه بیش از لایه‌ی قبلی بود و چارچوبی به آن داد، و بدین سان مَنشی خاص به آن بخشید و فرهنگ پیشین را دیگرگون کرد. در نتیجه، تناقضی میان این چارچوب، یعنی نظام فئودالی، و آن جوهر، یعنی زندگی عاطفی و دین و هنرها پیدا شد. این تناقض، که نماد آن را روث بندیکت در کتاب گل داوودی و شمشیر دید، بدین گونه سرچشمه گرفت. به چند مشخصه‌ی این دوره نگاه می‌کنیم.

اول آن که این دوره عصر سیاست بود، زیرا که اولین بار بود که وحدت و کنترل سیاسی در تاریخ ژاپن اعمال می‌شد. و مکانیسم سیاسی، سخت و خشک، هنرها و دین و اصول اخلاقی و اندیشه را زیر نظر داشت.

دوم آن که حاملان فرهنگ این دوره ساموُرایی و چوْنین[۳۵] (شهرنشینان، [بازرگانان]) بودند. اولی از عصر کاماکوُرا (۱۱۸۵-۱۳۳۵) حامل فرهنگ بود، ولی دستخوش تغییر بسیار مهمی شد. طبقه‌ی ساموُرایی در عصر توکوُگاوا نه درگیر جنگ که گرفتار کار اداری بود. ساموُرایی‌ها

نوعی دیوانی به شمار می‌آمدند. دویست و پنجاه سال ِ عصر توکوُگاوا یک دوره‌ی صلح ِ نیاشفته پدید آورد که در تاریخ جهان نظیر ندارد. طبیعی بود که ساموُرایی‌ها دیوانی شوند چون می‌بایست در صلح فرمان رانند.

در حالی که مرکز این دیوان‌سالاری ِ ساموُرایی در ئه‌دو بود، مرکز فعالیت‌های بازرگانی در ئوساکا بود. در نظام فئودالی ِ توکوُگاوا یک سلسله‌ـ مراتب خشک و سخت ِ شی‌ـ نوْ‌ـ کوْ‌ـ شوْ[۳۶] برقرار بود، به این معنی که طبقه‌ی ساموُرایی در مرتبه‌ی اول بود و پس از آن به ترتیب دهقانان و پیشه‌وران و بازرگانان بودند. بازرگانان در پایین‌ترین مرتبه بودند چون می‌پنداشتند که آن‌ها چیزی تولید نمی‌کنند، بل‌که فقط از داد و ستد تولیدات دیگران سود کلانی به کیسه می‌کنند. همین طور بود حال و روز ساموُرایی‌ها که آن‌ها هم چیزی تولید نمی‌کردند. پس، منزلت ساموُرایی در کجا بود؟ از ساموُرایی انتظار می‌رفت که مانند آزادگان رفتار کند، و همین سرچشمه‌ی منزلت او بود.

اما چون اقتصاد در صلح عصر توکوُگاوا شکوفا می‌شد، بازرگانان هم به قدرت واقعی اقتصادی رسیدند. حتا دای‌میوْها نیز از آزردن بازرگانان پرهیز می‌کردند چراکه به آنان بدهکار بودند. از آن‌جاکه فرهنگ توکوُگاوا فرهنگ بازرگانان بود مرکز آن ئوساکا شد. در نتیجه، ئوساکا توانست با ئه‌دو چشم‌و همچشمی کند که این مرکز سیاست بود و آن مرکز اقتصاد. به این معنا، ژاپن در یک وضعیت دوقطبی قرار داشت.

سوم آن که «ایه» به عنوان یک واقعیت اخلاقی بالاتر از فرد است. وجود فرد در داخل ساختار «ایه»یی که به آن تعلق داشت ثانوی بود. همسر و فرزندان زیر حکم اطاعت‌خواه ِ پدر بودند که نماینده‌ی واقعیتی اخلاقی به نام

« ایه » بود. هر کسی باید به راهنمایی پدر در خدمت « ایه » باشد و حرمت نهادن به نام « ایه » تکلیف مقدس هر عضو دودمان یا خانواده بود.

شاید از این تصویر تصور مبهمی به دست آید، اما از این ساختار « ایه » نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که فرد در آن نادیده گرفته شده بود. درست است که دای‌میوْ عنوان ریاست دودمان را به ارث می‌برد خود اگر لیاقت آن را نمی‌داشت. اما قدرت واقعی نه در دست او که در دست خادمان بود که وظیفه‌شان مراقبت از خان و مان دای‌میوْ بود. طبعاً قدرت واقعی بین خادمان قابل دست به دست می‌گشت. همین امر در خانه‌های بازرگانان بزرگ نیز اتفاق می‌افتاد، و صاحب‌قدرت حقیقی، بانتوْ[۳۷] یا مباشران (سرِ منشیان و میرزایان) بود. آنان البته در خدمت خانه‌ی ارباب بودند. اما، اگر می‌بایست «ایه» را حفظ کنند اغلب توی روی دای‌میوْ، که مخدوم‌شان بود، می‌ایستادند.

پس می‌توان گفت که قدرت دای‌میوْ و ارباب اسمی بود تا حقیقی. دانش، ابتکار، توانایی و استعداد در میان بازرگانان ئوساکا بسیار ستوده بود. بازرگانان موفق کارفرمایانی بودند که از راه ابتکار و دانش خود توانگر شده بودند.

چهارم آن که یک جنبه از اندیشه‌ی ناکائه توْجیو[۳۸] که او را قدیسِ ئوْمی[۳۹] می‌خواندند، نادیده گرفته شده بود، و هم این جلوه است که به زندگی و اخلاق عصر توکوُگاوا روشنی می‌بخشد. بنا بر اندیشه‌ی او، کوْ[۴۰] که به جا آوردنِ وظیفه‌ی فرزندی در حق والدان است، برترینِ همه‌ی فضائل است.[۴۱] اما او میان دوگونه کوْ به تمایز بامعنایی قائل بود: یکی دای‌کوْ[۴۲] یا کوِ بزرگ، به معنی شفقت بزرگ فرزندی، و دیگری شوْکوْ[۴۳] یا شفقت کوچک

فرزندی. واین شوْکوْ تکلیف معمولی فرزندان است در برابر والدان، به این معنی که باید از آنان خوب نگهداری کنند.

اما بنا به نظر او، شفقتِ درستِ فرزندی آن است که فرزند چون می‌بیند والدان‌اش برحق نیستند به ایشان تذکر دهد و آنان را به اصلاح منش درست وادارد. این را دای‌کوْ (شفقت بزرگ فرزندی) می‌نامد. والدان‌مان ما را به وجود می‌آورند اما مادران و پدران اصلی‌تر و بزرگ‌تری هم هستند که جهان را پدید می‌آورند. او این والدان بزگ‌تر را تِن‌کوُن[۴۴] (سَرورِ آسمان) می‌نامد و خدمت به آنان را وظیفه‌ی ما می‌داند. در نتیجه ما برای چاره کردن خطای والدان جسم‌مان باید وظیفه‌ی خدمت به والدان بزرگ‌تر را از طریق وجدان‌مان به انجام رسانیم. هم‌چنین او برای انسان یک جهان کوچک یا عالم اصغر می‌اندیشد که با جهان بزرگ یا عالم اکبر در تضاد است، و این سخنان یادآور مونادهای لایبنیتس است که می‌گوید فرد آن آینه‌ی زنده است که عالم اکبر را منعکس می‌کند.

۵. عصر روشن‌شدگی (درحدود ۱۸۶۰)

صد سال پس از سقوط حکومت توکوُگاوا بوُنمِی کایکا[۴۵] یا عصر روشن‌شدگی می‌خوانند. توکیو، نامی که به ئه‌دو داده‌اند، شد پایتخت نو و مرکز غربی شدن، مدرن شدن، صنعتی شدن و شهری شدن. توکیو نماد این عصر شد. در این معنا این عصر را می‌توان عصر توکیو خواند.

برای مِی جی ایشین،[۴۶] یا عصر بازگشت مِی‌جی،[۴۷] چندین تفسیر آورده‌اند، اما این دوره بیش‌تر دوره‌ی اصلاحات است تا انقلاب. اصلاحات در حوزه‌ی

سیاست آغاز شد و کم کم به اصلاحات اجتماعی، اصلاحات اقتصادی و سرانجام هم به اصلاحات معنوی و روحی گسترش یافت. جهت کلی به سوی صنعتی شدن و غربی شدن بود. از دید دیگری که نگاه کنیم از یک سو برخورد چیزی است که ژاپنی یا شرقی است با چیزی که غربی است، و حاصل‌اش هم ملغمه‌ی این دو است. با این همه، عصر مدرن شدن (بُونمِی کایکا) بر آن مسلط بوده است. به‌اختصار از مشخصات این عصر، خصوصاً پایگاه و نقش فرد، به شکل زیر بحث خواهم‌کرد:

اول آن که انتقال و تغییری که [در مفهوم] شخص آرمانی نزد ژاپنی‌ها پدید آمد بسیار مهم و پرمعنا است. در بیست سال اول عصر مِی‌جی، احترام دولتمردان و نظامی‌ها بیش از همه بود، و کسانی چون پطر کبیر، ناپلئون، بیسمارک، واشنگتن و لینکلن برجسته‌تر از دیگران بودند. اما در بیست سال دوم ژاپنی‌ها کشف کردند که شخص آرمانی آنان نام‌هایی چون شکسپیر، گوته، هاینه، بایرون، هوگو، تولستوی، دکارت، کانت، نیوتون و داروین‌اند. اکنون علائق مردم به دانشمندان و ادبا و هنرمندان گسترش یافته بود. جالب است که ژان ژاک روسو در بیست سال اول عصر مِی‌جی به نویسنده‌ی قرارداد اجتماعی معروف بود و در بیست سال دوم او را به عنوان مؤلف اعترافات می‌شناختند. در آن زمان دیگر مرکز تعلق اصلی خودِ انسان بود.

دوم آن که در دهه‌ی بیست، که اوُچی‌موُراکان‌زوْ [۴۸] آن را دهه‌ی انقلاب روحی خواند، فردگرایی پیدا شد. هم‌چنین دولت‌گرایی، ملی‌گرایی و سوسیالیسم پیدا شد. سوسیالیسم از سه مرحله عبور کرد، یعنی از مراحل سوسیالیسم مسیحی، سوسیالیسم فرانسوی و سوسیالیسم مارکسیستی. همچنین

در این دهه‌ی بیست بود که هِی‌مین شوُگی[۴۹] (که احتمالاً برگردان اصطلاح دموکراسی است) معرفی شد. بعد از جنگ جهانی اول، در عصر تای‌شوْ[۵۰] (۱۹۱۲-۱۹۲۵) این برگردان به مین‌شوُ شوُگی[۵۱] تغییر کرد و بسیار رواج یافت. اما از بخت بد، موج وطن‌پرستی افراطی (شوُوَنیسم) بر این جنبش دمکراتیک غلبه کرد. مشکلی که ژاپنی‌ها از بازگشت مِی‌جی با آن رو به رو بودند یافتن جایی برای ژاپن و فرهنگ ژاپنی در جهان، و نیز جایی برای فرد در جامعه بود.

سوم آن که دفاع از آزادی زنان نیز در دهه‌ی بیست عصر مِی‌جی آغاز شد، و در دهه‌ی سی «جوراب آبی‌ها»ی[۵۲] ژاپنی پیداشدند. مشکل اساسی آن‌ها رابطه‌ی فرد و خانواده بود، که تغییر قطعی در این زمینه بعد از پایان جنگ جهانی دوم رخ داد. اصلاحاتی که نیروهای اشغال‌گر کردند اقتدار پدر را تضعیف کرد و شأن فرد را از نظر حقوقی پی‌ریزی کرد. اما در فروپاشی اخلاق خانوادگی هم اثرگذاشت.

چهارم آن که ژاپن اکنون از یک تحرک اجتماعی بسیار بالایی برخوردار است. این نکته با این حقیقت ثابت می‌شود که از بازگشت مِی‌جی به این سو رهبران از طبقات پایین و متوسط برخاسته بودند. ژاپنی‌ها در فرستادن فرزندان‌شان به دانشگاه شوق و شور زیادی نشان می‌دهند. چون آن‌چه توفیق فرزندان را در زندگی تضمین می‌کند بیش‌تر توانایی آنان است نه پایگاه‌شان.

پنجم آن که مشکلاتی که باید حل شود رابطه‌ی فرد و دولت است و رابطه‌ی فرد و گروه‌های اجتماعی گوناگون. چون ژاپنی اظهار نفس شدید را خیلی زشت می‌داند به‌ندرت عقیده‌اش را در حضور دیگران بیان می‌کند.

زدودن چیزی که بد بود به‌نسبت آسان است اما زدودن و تغییر دادن چیزی که خوب است اما دیگر چندان مناسب نیست بسیار دشوار است. یکی از مشکل‌های بنیادی ژاپنی‌ها همین‌جا است. زیرا که فضیلت اظهار نفس نکردن که روزی محترم بود حالا دیگر با جامعه‌ی جدید تناسب ندارد یا کافی نیست.

یادداشت

شین‌توْکه دین سنتی ژاپن است، از ناپاکی بیزار است و سعی می‌کند که آن را از خود بزداید. نزد ژاپنی‌ها نام خود را به ننگ نیالودن بسیار اساسی‌تر است از شرمسار نبودن از آن است. فرهنگ ژاپن باستان که سخت زیر تأثیر شین‌توْ بود فرهنگ شرم نبود بل‌که فرهنگ مصون بودن از کیفر بود. نیچه گفت «Jenseits von Gut und Bose [آن‌سوی نیک وبد].» ژاپنی‌ها در زمان‌های باستان مقوله‌ی خیر و شر به معنای مسیحی آن نداشتند. چنان که پیش از این گفته‌شد، از تأثیر آیین‌های کُنفوُسیوُس و بودا، و خصوصاً از قرون وسطای ژاپن به این سو است که ژاپنی‌ها مقولات خیر و شر دارند. نزد آنان مهم‌ترین مقولات زشتی و زیبایی بود. ژاپنی‌های زمان‌های باستان تندرستی، زندگی و زیبایی را بیش از هر چیزی گرامی می‌داشتند. و در مقابل آن از بیماری و مرگ و زشتی بیزار بودند. امروزه ما عباراتی چون «دل‌تان پاک باد!» یا «کارِ آلوده مکن!» را به‌کار می‌بریم. از این عبارات پیدا است که توضیح چیزها بر اساس دو مقوله‌ی خوب و بدِ سال‌های بعد تحت مقولات زیبایی و زشتی قرار می‌گرفت. اخلاقیات زمان‌های باستان زیبایی‌شناختی بود، درست مثل فرهنگ آن زمان‌ها که به طور کلی زیبایی‌شناختی بود.

توضیحات مکمّل

تعریف اصطلاح زیبایی‌گرایی یا «استتیک‌گرایی»: چندین گونه ارزش هست، مثلاً سودمندی، لذت، سعادت، آزادی، حقیقت، و مانند این‌ها. اگر در فرهنگی یا جامعه‌یی زیبایی بالای نظام ارزش‌های آن قرار گیرد، چنین فرهنگی زیبایی‌شناختی یا استتیکی است. مقصود من از «زیبایی‌گرایی» این است. اما غرضم از زیبایی محدود به زیبایی جسمی، یعنی گل‌های زیبا و زنان زیبا نیست، بل‌که زیبایی معنوی را هم در بر می‌گیرد. پس، اخلاق ژاپنی طالب پاکی دل، تهذیب ذوق‌ها، هماهنگی انسان‌ها و عشق دوسویه است.

اخلاق مبتنی بر همدردی و مهر: گفته‌اند که در سنت غربی دو جهت‌گیری بنیادی هست. یکی که جستجوی مقاصد و هدف‌ها است که در درجه‌ی اول ارزشْ‌سو یا در جهت ارزش است. دیگری شامل بازشناخت قوانین و وظایف و تعهدات است. این را شاید بتوان درجهت وظیفه خواند.

اما هنوز جهت دیگری، یعنی جهت سومی هم هست. این شامل عشق، رحمت، مهربانی و مانند این‌ها است. این اخلاق را می‌توان عشقْ‌سو یا در جهت عشق خواند، و اصل بنیادی آن دل‌سوزی یا همدردی است. می‌توان چنین اخلاقیاتی را به آسانی در اخلاق مسیحی، بودایی، هندو، چینی و ژاپنی یافت. هرچند میان‌شان فرق‌های مختصری هست، شالوده‌ی همه‌ی این‌ها دل‌سوزی و همدردی است.

اکنون، وقتی ما برای یکدیگر شفقت و همدردی یا دل‌سوزی می‌کنیم با هم یگانه می‌شویم. اما نه به این معنی است که ما فردیت‌هامان را از دست می‌دهیم. ما در این یکی شدن ساده مستحیل نمی‌شویم. من، منم و تو، تویی. با

توجه به این نکته می‌توان گفت که فرد، به این معنا، در شرق وجود ندارد. « یک در بسیار و بسیار در یک » اصلِ بنیادیِ اخلاق و متافیزیک ژاپنی است.

در باره‌ی تأکید ادعاییِ بر حقوق در غرب و وظایف در شرق: پیش از معرفی اندیشه‌ی سیاسی اروپایی به ژاپن، ژاپنی‌ها اصطلاحاتی چون « حقوق » و « وظایف » را به کار نمی‌بردند. ما به جای آن‌ها اصطلاحات « درستکاری » را داشتیم. درستکاری یا دادگری در هر زمان و از همه کس طلب می‌شود خواه از بالاییان باشد و خواه از پایینیان. از دیدگاه غربی، این برابری محدود به اخلاق است اما به قانون تسری نمی‌یابد. در واقع این درست است، اما به خود می‌گویم که آیا کار درستی است که میان اخلاقیات و قانون چنین تفکیک دقیقی بکنیم؟

پرسش: شما بر دیدگاه زیبایی‌شناختی به عنوان یک صفتِ خاصِ جان ژاپنی تأکید کرده‌اید. این برای پایگاه فرد چه اهمیتی دارد؟

پاسخ: دیدگاه زیبایی‌شناختی که من به عنوان یک صفت خاص جان ژاپنی بر آن تأکید کرده‌ام، مردم را برآن می‌دارد که شخصیت را قدر بشناسند. ارزش فرد در ارزش گروه مستحیل نمی‌شود، همان گونه که در ادبیات ژاپن قدیم می‌بینیم.

پرسش: چه گونه تعبیرتان را با این تعبیر تقریباً جهانی ــ چه ژاپنی و چه بیگانه ــ همساز می‌کنید که می‌گوید در اندیشه و عمل اجتماعی یا فرهنگ

ژاپنی فرد پایگاه مهمی ندارد، بل‌که تنها پایگاه گروهی، بیش‌تر خانوادگی، حتا گروه کاری یا گروه کارمندان، و وحدت سیاسیِ معمولی هست؟

پاسخ: هدف مقاله‌ی من این است که تعبیری را که شما «تقریباً جهانی» دانسته‌اید رد کند و دیدگاه متفاوت دیگری به دست دهد.

پرسش: اشاره شده است که گناه، فردی است حال آن که شرم امری اجتماعی است. نظری در این باره دارید؟

پاسخ: در ژاپن و نیز در چین اصل بنیادی این بوده است که انسان باید پیش وجدان‌اش شرمسار باشد. از این‌جا است که بر حکمِ «خوددار باش» [یا به اصطلاح کفِّ نفس داشته باش] تأکید شده است. همین فلسفه را می‌توان در این سخن یافت که «خود اگر دیگران ندانند، آسمان که می‌داند، زمین که می‌داند، و من خود نیز که می‌دانم.»

پرسش: آیا شما، در اواخر مقاله‌تان، دیدگاه روث بندیکت را تأیید نمی‌کنید؟

پاسخ: اشتباه روث بندیکت در این است که نکاتی را که در باره‌ی دوره‌ی توکوُگاوا یا بخشی از آن صادق است تعمیم می‌دهد. او این نکات را مشخصه‌ی کلّ تاریخ و تمام جامعه‌ی ژاپن گرفته است. اگر روث بندیکت نظرش را به دوره‌ی توکوُگاوا یا بخشی از ژاپن در طی جنگ جهانی دوم محدود کرده بود انکار نمی‌کردم که در آن‌چه می‌گوید حقیقتی هست.

گاه‌شماری

۱. **عصر فرهنگِ زیبایی‌شناختی (حـ ۷۰۰ تا حـ ۱۲۰۰)**

۵۵۲ معرفی آیین بودا به ژاپن

۵۹۲-۶۲۸ عهد تِن‌نوْ سوُیی‌کو؛ شوْتوکوُ تای‌شیِ نایب‌السلطنه

۶۰۴ قانون اساسی هفده ماده‌یی

۶۴۵ اصلاح تایکا

۷۱۰ تأسیس نارا به عنوان اولین پایتخت ثابت

۷۱۲ کوجی‌کی: گزارش‌های مسائل باستان

۷۲۰ نیهون‌گی: گاه‌نگاره‌های ژاپن

۷۵۲ اهدای مجسمه‌ی بزرگ بودا [معروف به دای‌بوُتْسوُ] در معبد توْدای‌جی در نارا.

حدود ۷۷۰ مان‌یوْشو (جُنگ معروف به ده‌هزار برگ)

۷۹۴ هِی‌آن-کیوْ (کیوتو) پایتخت می‌شود

حدود ۹۹۰-۱۰۲۰ داستان گِن‌جی (گن‌جی مونوگاتاری) و بالین‌نامه

۲. **عصر فرهنگ دینی (حـ ۱۲۰۰- حـ ۱۶۰۰)**

۱۱۹۲ بنیادگذاریِ شوْگوُن‌سالاریِ کاماکوُرا

۱۲۳۲ مجموعه‌قوانین جوْاِی (مجموعه‌ی اندرزها و احکام برای والیان)

۱۲۶۲ شین‌ران (۱۱۷۳-۱۲۶۲)، بنیادگذار فرقه‌ی پاک‌بوم ـ حقیقی (جوْدو ـ شین‌شوْ)
۱۲۷۴ اولین ایلغار مغول
۱۲۸۱ دومین ایلغار مغول
۱۳۳۸ آشیکاگا تاکااوُجی، شوْگوُن می‌شود
۱۴۶۷ جنگ ئوْنین. آغاز جنگ‌های داخلی در سراسر ژاپن
۱۵۶۸ ئودا نوبوُناگا پایتخت را تحت اختیار خود درمی‌آورد.
۱۵۷۱ نوبوُناگا، ئن‌ریاکوُجی را روی کوه هی‌اِی ویران می‌کند

۳. عصر سیاست (حـ ۱۶۰۰-۱۸۶۰)
۱۵۸۲ تویوتومی هیده‌یوشی به قدرت می‌رسد
۱۵۹۸ مرگ هیده‌یوشی
۱۶۳۷-۱۶۳۸ شورش شیمابارا
۱۶۴۰ اخراج اروپایی‌ها
۱۶۴۸ ناکائه توْجیوْ (۱۶۰۸-۱۶۴۸)
۱۶۸۵ یاماگا سوْکوْ (۱۶۲۲-۱۶۸۵)
۱۶۸۸-۱۷۰۴ دوره‌ی گِن‌روکوْ (سای‌کاکوُ، چیکاماتسوُ، باشوْ، و باسمه‌های اوُکی‌یوئه)
۱۷۰۵ ایتوْ جین‌سایی (۱۶۲۸-۱۷۰۵)
۱۸۰۱ موتوئوری نوری‌ناگا (۱۷۳۰-۱۸۰۱)
۱۸۵۸ عهدنامه‌ی تجاری ایالات متحد آمریکا و ژاپن

۴. عصر روشن‌شدگی (ح ۱۸۶۰)

۱۸۶۸ بازگشت مِی‌جی

۱۹۱۲ مرگ امپراتور مِی‌جی

۱۹۲۰ لیبرالیسم پیش از جنگ (دموکراسی تای‌شوْ)

۱۹۲۵ حق رأی همگانی مردان

۱۹۳۱ «واقعه»ی مَنْچوُری

۱۹۴۱-۱۹۴۵ جنگ اقیانوس آرام

۱۹۵۲ پایان اشغال نظامی از سوی متفقین

یادداشت‌ها

1. topographic

2. aestheticism

۳. *Nihonshoki* (گاه‌نگاره‌های ژاپن)، قسمت امپراتور سوُیی‌کو، آوریل سال دوازدهم.

4. Shōmu

5. Tōdai-ji

۶. *Zoku Nihonki* (گزارش‌های ژاپن، ادامه)، قسمت امپراتور شوُموُ، آوریل، سال اول.

۷. *Tenju koku shikuchō* (آثاری در باب بوم شادمان).

8. Manyōshū

9. Genji monogatari

10. sakimori

11. Kyūshū

12. azumauta

13. sōmon-no-uta

14. Nukata-no-Ōkimi

15. Murasaki Shikibu

16. Seishō Nagon

۱۷. به انگلیسی Pillow Book، و به ژاپنی Makura no Sōshi. م.

18. Akasome emon

۱۹. به انگلیسی Pillow Book، و به ژاپنی Makura no Sōshi. م.

20. *zuihitsu* زُویی‌هی‌تْسُو

21. Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword* (Boston: Houghton Miffin Co. , 1946).

22. bakufu

23. Kulturtrager

24. Jōdo-shin

25. Shinran

26. *Tannishō*, sec. 3.

27. *Ibid.*, sec. 2

28. *Ibid.*, secs. 5, 6

29. "ie" no ko

30. Jōei

31. shugo daimyō

32. sengoku daimyō

33. Azuchi-Momoyama

34. *Watsuji Tetsurō Zenshū* (کـلیات واتسـوُجی تـتسوروْ) Vol. IV. i. *Zoku Nihon seishinshi kenkyū* (تکمله‌یی بر مطالعات در باره‌ی تاریخ [عقلی] ژاپن) "Nihon bunka no jūsōsei" (مشخصه‌بندی چندگانه‌ی فرهنگ ژاپنی) (Tokyo: Iwanam i-shōten, 1962).

35. chōnin

36. shi-nō-kō-shō

37. bantō

38. Nakae Tōjyū

39. Ōmi

۴۰. *kō* یا «شفقت فرزندی» بنا بر قابوس‌نامه. م.

41. *Nakae Tōjyū sensei zenshū* (کلیات آثار پروفسور ناکائه) (Shiga: Toju-shoin, 1928) Vol. I, p. 192. Also Vol. III. pp. 84-85.

42. *daikō*

43. *shōkō*

44. *Tenkun*

45. bunmei kaika

46. Meiji Ishin

۴۷. Meiji Restoration، یا، به قدرت رسیدن امپراتور مِی‌جی، به اختصار بازگشت مِی‌جی یا احیای مِی‌جی.

48. Uchimura Kanzō

49. heimin shugi

50. Taishō

51. minshu shugi

۵۲. Blue Stokings. «جوراب آبی» به زنی اطلاق می‌شد که وانمود می‌کرد علائق روشن‌فکرانه یا ذوق ادبی دارد. (وبستر)

چارلز ا. مور[1]

جان معمّاوار[2] ژاپنی[3]

بنیادی‌ترین صفات اندیشه ـ سنت و فرهنگ ژاپنی دو تا است که می‌توان آن‌ها را در این عبارات خلاصه کرد: یکی « تجربه‌ی مستقیم » (یا، بی‌واسطه) است که دیدگاه تجربی ـ کلی است، و دیگری « تفکر نامستقیم »، « نامستقیمی »، یا « نامشخص بودن در اندیشه »، که آن را به صورت‌های گوناگون ـ « عقل‌گریزی »، « عقل‌ستیزی »،[4] و « گرایش‌های ناخردگرا »، و

مانند این‌ها خوانده‌اند. (حضور کلی و به همان اندازه بامعنای یکجا هر دو ِاین صفات چیزی است که ژاپن را معماوار می‌کند.) البته این دو باهم‌اند به صورت دو جنبه‌ی از یک دیدگاه بنیادی. هر دو این دیدها شکل‌های بسیار به خود می‌گیرند. نمونه‌هایی که دم دست‌اند عملاً هر جنبه‌یی از زندگی و اندیشه‌ی ژاپنی را، هم اکنونی و هم سنتی را، نشان می‌دهند. (بسیاری از این نمونه را این‌جا خواهید یافت.)

تجربی

اولین دلبستگی ژاپنی‌ها در سوی مثبت ــ و این شیوه‌ی دیدن این موقعیت از سوی آن‌ها است ــ این است که تجربه کنند، زندگی کنند، عمل کنند و از زندگی لذت ببرند. همان طور که در مقاله‌ی دکتر کیشی‌موتو خواندیم، نیایشگر شین‌تۆ منصراً به تجربه‌ی روحانی‌اش در برابر ایزدکده دلبستگی دارد نه به تبیینات یا احکام عقلی مسائل دینی. کیشی‌موتو همچنین روشن می‌کند که ژاپنی با یک کلمه ــ با القائیّتی پُربار ــ می‌تواند یک تجربه یا احساس مهم را وصف کند بی آن که به آن شاخ و برگی بدهد یا تبیین‌اش کند، مثل کاری که از یک مشاهده گر عقلی‌تر یا نقداندیش‌تر، و از زبان‌های عقلی‌تر و تحلیلی‌تر و لفظی‌تر مثل زبان‌های غرب (و هند) خواسته می‌شود.[۵] آیین بودای ذن در ژاپن برجستگی بسیار دارد، در درجه‌ی اول نه به خاطر عقل‌ستیزی ظاهری آن، چنان که خیلی‌ها این طور فکر می‌کنند، بل‌که به علت دید مثبتی که در باب زندگی دارد باید آن را به شکل طبیعی زیست نه به طور عقلی، چون که عقلی کردن زندگی آن را دروغین و واگونه یا قلب می‌کند.

ناکامورا هاجیمه جای دیگر[6] این نکته را روشن کرده است. می‌گوید ژاپنی‌ها فقط زندگی را چنان که هست، با تمام پریشانی‌ها، ناسازگاری‌ها و تناقض‌هایش می‌پذیرند. آنان همیشه گرایش‌های شهودی و عاطفی را تأکید می‌کنند.[7] (در آیین بودای فنی هم تلاش می‌شود ــ یا حتا هدف این است ــ که واقعیت را چنان که هست یا اشیا را چنان که در خود هستند، یعنی در اینی یا چنینی آن‌ها، دریابند. نه هیچ مطلق ِ روشن‌گر در آن‌سوی خود ِ زندگی و واقعیت هست و نه هیچ تدوین عقلی در درون آن‌ها.) این را ناکامورا به طور فنی، تا حدی این‌جا گفته است اما مشروح‌تر آن را در شیوه‌های تفکر [ملل شرق] بیان کرده است با جلب توجه ما به این حقیقت که ژاپنی‌ها تنها مطلقی را که می‌شناسند درون جهان نمودین یافت می‌شود.[8] این اندیشه که نیروانه و سَنساره یکی است در بیش‌تر تاریخ اندیشه‌ی بودایی وجود دارد، اما هیچ‌گاه و در هیچ سنتی تقریباً به آن معنای انحصاری نرسیده که در ژاپن رسیده، چون که ژاپنی‌ها آن را با دیدهای سنتی و بومی ژاپنی سازگار کردند.

به نظر می‌رسد تجربه‌ی بی‌واسطه، یعنی « تجربه‌گرایی ریشه‌یی »،[9] که اهمیت اساسی دارد کلید این موقعیت باشد. و برای ژاپنی‌ها این مثبت‌ترین و واقع‌گراترین دیدگاهی است که که شخص می‌تواند بپذیرد؛ هر دید دیگری، مثلاً دید عقلی (نگرش مفهومی، تحلیلی، حتا تبیینی)، غیر طبیعی، غیر عملی و یک واگونگی یا قلب‌شدگی، دور شدن، یک طرد حساب‌شده از رویارو شدن است از چیزها چنان که واقعاً هستند. کمابیش به نظر می‌رسد که گویی ژاپن با سایر سنت‌های بزرگ جهان فرق دارد، که همه‌ی آن‌ها حکم سقراطی را می‌پذیرند که می‌گوید « زندگی ناپژوهیده درخور زیستن نیست ».

ژاپن حتا شاید با این حکم این طور مقابله کند که بگوید زندگی پژوهیده در خور زیستن نیست، چون که آن [دیگر] زندگی نیست. این شاید یک نمونه‌ی افراطی باشد، اما به نظر می‌رسد مربوط و درست باشد.

ضد عقلی

جنبه‌ی « منفی » این دید کلی، نفی یا بی‌علاقگی به رویکرد فکری یا اندیشه گرا، خردگرا، و مشخص است. تعجب‌انگیز است که چه تعداد از مفسران ژاپنی سنت ژاپنی بر این نکته تأکید می‌کنند. نمونه‌ها و تبیینات چشم‌گیر این دیدگاه در برخی فصول این کتاب و نیز در عبارات کوتاه خاصی که از مقاله‌ی دکتر سوزوکی این‌جا نقل شده آمده است. این مقاله در سومین کنفرانس فیلسوفان شرق ـ غرب ارائه شد. او در این کنفرانس می‌گوید که شرق (خاور دور و خصوصاً ژاپن) کمابیش کاملاً متفاوت از غربِ منطقی است.[۱۰] شرق سعی می‌کند واقعیت را « در چنینی یا هستی‌اش، یا در جامعیت‌اش » دریابد، و چیزها را چنان که هستند ببیند، که این با منطقیان و دانش‌مندان و غربیان عموماً در تعارض است. این دید نامنطقی و ضد عقلی خاور دور است. او می‌گوید « جان غربی از فراپندارها، تناقض‌ها، نامعقولی‌ها، تاریک‌اندیشی، تُهیّت، و خلاصه، از هرچیزی که روشن، با حد و حدود متمایز، و تعین‌پذیر نیست بیزار است. »[۱۱] برای خاور دور، این‌ها چیزهایی نیستند که باید از آن‌ها بیزار بود؛ در واقع، این‌ها نشانه واقعیت، چنان که هست، و حقیقت‌اند. تأکیدش همیشه بر ملموس و مستقیم بودنِ زندگی است.

چند صاحب‌نظر مشخصه‌ی سادگی را بنیاد اندیشه و زندگی ژاپنی

دانسته‌اند. آنان سه آرمان سادگی، پاکی، و صمیمیت را ذکر می‌کنند. (← به مقاله‌های فوُروُکاوا و کیشی‌موتو) سادگی، بنیادی است که البته با پیچیدگی مفهومی یا فکری در تعارض یا حتا تخالف است. این صفت بیش‌تر در چیزی که ناکاموُرا و سوُزوُکی آن راگرایش ژاپنی به زیست طبیعی می‌خوانند وصف شده است.[۱۲] طبعاً تأکید مثبت بر تجربه اهمیت بررسی فکری و تحلیل زندگی و تجربه را به حد اقل می‌رساند. دکتر یوُکاوا هیده‌کی (برنده‌ی جایزه‌ی نوبل در فیزیک) تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید « جان ژاپنی مناسب تفکر انتزاعی نیست. » دقت، قطعیت، تحلیلِ مستقیمِ منطقی و یا تشریح، و رویارویی مستقیم از هر نوع فقط خارج از نظم‌اند. نامستقیم بودن، القایی بودن، طفره یا طفره‌آمیز بودن، بیش‌تر لبخند تا استدلال منطقی،[۱۳] احساسات تا منطق و عینیت،[۱۴] جواب اثباتی مؤدبانه تا صراحت یا مخالفت چالش‌خواه، نمادگرایی در بسیاری از جنبه‌های زندگی و هنر و ادبیات ــــ این‌ها همه نمونه‌های گویایی در این نکته‌اند. نکته‌یی درباره‌ی ژاپن سیاسی اخیر گفته‌اند ــــ که اگر درست باشد، نشانه‌ی این حقیقت است که راه‌های سنتی ژاپنی هنوز راه‌های ژاپن‌اند ــــ که « ژاپن غالباً با پنهان کردن اعتقادت حقیقی‌اش پشت یک نقاب ادب، ایالات متحد را فریب داده است .... احترام در مقیاس‌های مرسوم از صراحت فراتر می‌رود. »[۱۵] این برای ژاپن چیز تازه‌یی نیست. در تاریخ، بنا بر سنت، نمایی از قدرت امپراتور وجود داشته است که او به دلیل خاستگاه و حکم آسمانی‌اش یک حق سنتی، یعنی قدرت مطلق، داشت، همراه با قدرت واقعی « نامستقیم » یا « پنهان »ِ دیگرانی که بر او حکم می‌راندند، تا سال ۱۹۴۵.[۱۶]

اینجا، در ژاپن، با کلِ دیدِ عقل‌اندیشی، حتا خردگرایی (راسیونالیسم) به چالش بنیادی و جامع برخاسته وکمابیش به طور کامل آن را رد کرده‌اند،[۱۷] (ناگزیر باید افزود: شاید به جز در جوانب ماشینی‌تر زندگی، که به نظر می‌رسد ژاپنی‌ها آن‌جا از هیچ‌گونه قابلیت عقلی، ابتکار و دقت کم ندارند.) شاید، به‌رغم یُوکاوا و دیگران، این طور باشند که ژاپنی‌ها در رویکرد انتزاعی و عقلی، یعنی در مفاهیم، کلی‌ها، اصول انتزاعی، مطلق‌ها، ناتوان باشند بل‌که رغبتی به آن ندارند. شاید آن‌ها فقط به چیزهای دیگر دلبستگی دارند: به زیستن، انجام دادن، تجربه کردن، لذت بردن[۱۸]ــ و آرامش درون، که جانب «روحی» است.

دو جنبه‌ی مهم این دیدگاه بنیادی،ــ که یکی تأکید بر تجربه‌ی واقعی و زندگی واقعی، و دیگری ردِ بررسی عقل‌اندیشانه‌ی زندگی و تجربه استــ، بسیار نزدیک است به مشکل ما که نهایتِ سعی‌مان را می‌کنیم که گوهر فلسفی و روان‌شناختی جان ژاپنی را وصف کنیم و بفهمیم. و این‌ها یک چنین فهمی را بسیار دشوار می‌کنند. (یا، آیا واقعاً چنین کاری می‌کنند؟ البته غرب دید و نظرگاه‌های مشابهی داشته و هنوز هم دارد. بله، نظرهای ژاپنی متفاوت‌اند اما فهم‌ناپذیر نیستند.)

یکی از مهم‌ترین سیماهای این عقل‌ستیزیــ که در حد ممکن هم علت و هم معلول استــ یا ناتوانی در اندیشیدن بر اساس اصول انتزاعی مطلق یا کلی است یا دست‌کم نادیده گرفتن چنین کلی‌ها یا مطلق‌ها است در تفکر، حتا در تفکر به زندگی، و در واقع، [نادیده گرفتن چنین کلی‌ها یا مطلق‌ها] در

زیستن ِ زندگی است. ناکامُورا جایی، نه در این کتاب، اشاره می‌کند به آیین بودای ژاپنی که در آن حتا اصول بنیادی سلوک و تربیت بودایی نفی می‌شود، چون اصول برای ژاپنی‌ها بی‌معنی و قابل اعتراض‌اند.[۱۹]

این « ناتوانی » ِ در اندیشیدن بر اساس کلی‌ها یا مطلق‌ها و مفاهیم را، گاهی تا حدی (خود ژاپنی‌ها) به شکل یک معلول زبان ژاپنی یا منعکس شده در این زبان توضیح داده‌اند ــــ که در این کتاب در سه مقاله جداگانه بحث شده است (مقاله‌های دکتر ناکامُورا، دکتر فُورُوکاوا، و دکتر کوْساکا) چون همان زبانی که آنان برای بیان اندیشه‌های‌شان به‌کار می‌برند تن به مطلق‌ها یا کلی‌ها یا اصول انتزاعی نمی‌دهد.[۲۰] پس، به یک معنا، این دید عملاً گریزناپذیر است.

در مطالعه‌ی جان هندی و جان چینی و جان ژاپنی ــ در سه مجلد این مجموعه ــ هدف از چنین مطالعه و ارزش‌ها رسیدن به دو چیز بوده است: درباره‌ی آن‌ها بدانیم و از آن‌ها بیاموزیم. اول آن که چنین مطالعه‌یی ضروری (و بسیار ثمربخش) است به مثابه‌ی یک شالوده‌ی فهم بنیادی ملت مورد نظر، و دوم، که دقیقاً هدف و ارزش فلسفی‌تر است، دامنه‌دارتر کردن مجموع دانش فلسفی و فرزانگی، و گسترده‌تر کردن افق فیلسوفان تمام سنت‌ها و فرهنگ‌ها است از راه کشف تجربه‌های نو، بینش‌های نو، تعبیرهای نو، شاید حتا معناهای نو برای خود فلسفه در آن اندیشه ـ سنتی که مورد پژوهش است. (یقیناً هیچ دو فرهنگی یا دو سنتی نیستند که یکی باشند. نه تجربه‌های متفکران‌شان و نه فرایندهای اندیشه، بینش‌ها، « شهودها »، نظرگاه‌ها، دیدها، و حتا روش‌های ادراک و تفکر، به انضمام صورت و درجه‌ی توانایی ادراک‌شان.)

بی چون و چرا هم هند و هم چین خیلی چیزها دارند که به دیدگاه کلی

فلسفه یاری کنند، چون که در هر کدام‌شان یک سنت بنیادی و متمایز فلسفی وجود دارد. برعکس، به گونه‌یی وسیع بر این عقیده‌اند، و همه در این همداستان اند که در این جهت از مطالعه‌ی سنت ژاپنی چندان بهره‌یی حاصل نمی‌شود، چرا که این سنت اساساً فاقد یک سنت فلسفی حقیقی (و بومی) است.

واقعاً این تعبیر توهین‌آمیز از فلسفه‌ی ژاپنی شاید به طور غم‌انگیزی نادرست باشد، هم در واقعیت و هم در تعبیر، کمابیش یک کلیشه‌ی دروغ نمونه درباره‌ی آسیا است. اما این بخصوص موقعی درست است که بخواهیم واقع‌بینانه و خوش‌بینانه با این دریافت روبه‌رو شویم که شاید خود مفهوم فلسفه به گسترده‌تر شدن و جامعیت بیش‌تری نیاز دارد نه این که منحصر به یک تعبیر منفرد شود، که نیاز یک دیدگاه سنتی خاص، خواه غربی خواه چینی یا هر چیز دیگر است. از این گذشته، اندیشه‌ی ژاپنی، هم به طور کلی و هم در مشخصه‌های بنیادی خاص‌اش، بسیار چیزها دارد که به نظر کلی، که فلسفه است، یاری کند یا باید چنین کند. ژاپنی‌ها در بسیاری از دیدگاه‌های اساسی، دیدها، و روش‌های تفکر که مشخصه‌ی شیوه‌ی ژاپنی‌اند، در اصولی که بیش‌تر شالوده‌ی سازگاری را فراهم آورده‌اند تا پذیرش صرف دیدگاه‌های بیگانه را، و در چیزی که بی چون‌وچرا باید آن را جهان‌نگری کلی آنان خواند، اندیشه‌ها و آرمان‌های یکه‌ی ارزش‌مندی عرضه می‌کنند. خواه این فلسفه باشد خواه نباشد، دقیق یا غربی بگوییم، این یک اندیشه ـ سنت و یک سنت فرهنگی است که شاید به خوبی ِ القا کننده‌ترین و برانگیزاننده‌ترین ِ سنت‌های بزرگ آسیا باشد. فقط ــ و به طور فراپندار ــ به این دلیل که یا در کل یا در جزء با آن‌چه که

شاید دید فلسفی معمولی یا درست‌پندار خوانده می‌شود مطابقت ندارد، یعنی آن دید فلسفی که در چشم‌انداز فلسفی غرب نفوذ کرده، و در واقع بر آن سلطه دارد. کمابیش همین طور است در هند، و در چین هم، گرچه تاحدی به میزانی کم‌تر. (حتا ذن ژاپنی هم خیلی با ذن چینی فرق دارد — رشته‌یی که سر دراز و پیچیده دارد.)

نوی ِ محض ِ این دیدگاه کلی و بسیاری از دیدهای معین و روش‌های اندیشه و دیدهای درباره‌ی زندگی می‌تواند برای فیلسوف ِ گشاده‌نظر ِ هم شرق و هم غرب هیجان‌انگیز و ذاتاً ارزش‌مند باشد. همان حقایقی که معما و فراپنداری را می‌ساختند که ژاپن‌اند همان حقایقی‌اند که شاید به خوبی برای کسانی که اندیشه ـ سنت‌ها و فرهنگ‌های‌شان کاملاً به‌گونه‌ی مشخصی متفاوت از ژاپنی‌ها است بیش‌تر از همه معنا داشته باشد. در دیدگاه‌های چینی اغراق‌های تندروانه هست اما هرگز نباید نفوذ بی‌شمار چین بر ژاپن را دست کم گرفت.

و اکنون می‌پردازیم به چند مشخصه‌ی خاص یا دست کم مورد ادعا.

نابومی

کمابیش همه‌ی صاحب‌نظران برآنند که تاریخ فرهنگ ژاپن و اندیشه‌ـ سنت ژاپنی یک فلسفه‌ی بنیادی، اصیل و خلاق کم دارد.[۲۱] معمولاً بر اندیشه‌ـ سنت ژاپنی برچسب « نابومی »[۲۲] یا بیگانه می‌زنند چون در عمل تمام دیدگاه فلسفی بنیادی آن — که این شامل تقریباً تمام متن زندگی فرهنگی آن می‌شود — از منابع بیرونی گرفته شده است. البته این منابع بیش‌ترش از چین، کره و هند

(و اخیراً هم غرب، خصوصاً ایدآلیسم آلمانی و پراگماتیسم آمریکایی) است. بنا بر این تعبیر، « فلسفه »ی ژاپنی اساساً موضوع مطالعه و تعبیر دیدگاه‌های بیگانه و سازگارکردن آن‌ها است به طوری که برای ژاپنی‌ها مفید و مناسب باشد.

این قضاوتِ مخالف‌خوان درباره‌ی فلسفه‌ی ژاپنی تأییدش را در مطالعه‌ی مسیر توسعه‌ی اندیشه‌ی ژاپنی پیدا می‌کند، توسعه‌یی که فلسفه‌ی بنیادی چندانی که بومی و اصیل و خلاق باشد در آن دیده نمی‌شود. این نظر با برخی مشخصه‌های بنیادی جان ژاپنی نیز تأیید می‌شود. گویا این جان سنگ راه توسعه‌ی اندیشه‌ی فلسفی در جلوه‌های انتقادی، کلی، بنیادی، عقلی و منطقی آن است.

این مشخصه‌هایی که با جان و فرهنگ ژاپنی سرشته است شالوده‌یی می‌شود برای فرایند سازگارکردن چند دیدگاه فلسفی بیرونی با موقعیت ژاپن. ژاپن، در گرفتن از جهان بیرون، گاهی فلسفه‌های بیگانه‌ی « وام‌گرفته » را چنان از بیخ و بن با نیازها و جان خود سازگارکرده که نسخه‌های ژاپنی از اصل آن‌ها آن‌قدر دور است که نمی‌توان آن‌ها را بازشناخت ــ بهترین نمونه‌اش مورد آیین بودای ژاپنی است.[۲۳] (این‌جا می‌توان بسیاری جرح و تعدیل‌های مهم و تعبیرهای زیاده‌رو یا اغراق‌شده‌ی دیدگاه‌های بنیادی چینی کنفوُسیوُسی را نیز ذکر کرد، اما این رشته سر دراز دارد.) ژاپنی‌ها در خوشامدگویی به اندیشه‌ها و آرمان‌های منابع بیگانه، گشاده‌نظرترین مردم جهان‌اند، و به روشنی پیدا است که با تعصب کم‌تری به اندیشه‌ـ سنت‌شان می‌بالند.[۲۴] اما موقعی که اندیشه‌های بیگانه به درون این سنت آورده می‌شود

خود این سنت است که اصول بازدارنده و تعبیرکننده‌ی سازگاری را فراهم می‌آورد ـــ و این‌ها برای ما اهمیت خاصی دارند.

این‌جا به نظر معقول و مناسب می‌رسد که شرح و توضیحی مقدماتی درباره‌ی این اصول بنیادی جان ژاپنی، یعنی از اندیشه و گرایش‌های روان‌شناختی آن به دست دهیم.[۲۵] اصولی که این‌جا ارائه شده در درجه‌ی اول مجموعه‌یی از رهنمودهایی است برای آن نظر کلی و ادراک سنتی که در مقالات این کتاب مشروحاً وصف شده است. این مقالات مطالعاتی هستند در جنبه‌های خاصی از تصویر کلی اندیشه و فرهنگ ژاپنی و در آن‌ها سعی نشده که نوعی تصویر جامع یا مشخص به دست دهند که خواننده شاید آن را مفید بیابد. هدف از این مقدمه فراهم آوردن یک چنین تصویر کلی است، خواه از جزئیات آن در این کتاب بحث شده باشد خواه نشده باشد ـــ و از بسیاری از آن‌ها بحثی نشده است.

این‌جا بیش‌تر بر توضیح و فهم سنت ژاپنی تأکید خواهد شد تا بر تمرکز یا توجه انحصاری به اوضاع همعصر به معنی دقیق کلمه. این ناشی از یک علاقه‌ی عتیقه‌شناسانه‌ی صرف به تاریخ نیست. مبتنی است بر این باور عمومی که حال را نمی‌توان فهمید مگر نسبت به گذشته، یعنی سنت، که گذشته بر آن متکی است. و در مورد ژاپن، که یک چنان سنت فرهنگی نیرومندی دارد، قویاً چنین است. همان گونه که محترم‌ترین فیلسوف ژاپن، نیشیدا کیتارُو گفته است «برای این که روشن کنیم فرهنگ ژاپنی به چه می‌ماند باید نگاهی به تاریخ گذشته‌اش بیاندازیم و نهادها و تمدن آن را مطالعه کنیم.»[۲۶]

عمل‌اندیشی و جهان‌گرایی[۲۷] ژاپن از همان آغاز جهان‌گرا و واقع‌بین بوده

است. (← مقاله‌ی دکتر ساکاماکی در این کتاب) این شاید مهم‌ترین نشانه‌یی باشد بر دامنه‌ی وسیعی از دیدها که نظرگاه ژاپنی را می‌سازند. به نظر می‌رسد که این روشن‌گرترین دید کلی و شایع‌ترین و مهم‌ترین رشته‌یی است که می‌خواهد تنوع پهناوری از دیدها و اعمال را با هم نگاه دارد. (این نکته به روشنی بسیار در فصول این کتاب دیده می‌شود، که آن‌جا در شاخه‌های فراوانش نمودار خواهد شد. بنا بر این این‌جا نیاز به روشن‌گری بیش‌تر آن نیست.)

التقاطی

اندیشه‌ی ژاپنی را به گونه‌یی بامعنا و وسیعاً به « التقاطی »[۲۸] وصف می‌کنند. و ما این‌جا دلیل بیش‌تری بر عمل‌اندیشی می‌یابیم ــ چنان که پیش‌تر هم آن را در این حقیقت، یعنی در سازگار کردن دیدگاه‌های بیگانه و نه فقط پذیرش آن‌ها دیده بودیم.[۲۹] بنیاد چنین سازگاری بر عقل نبوده است، بل‌که دقیقاً با زندگی ژاپنی تناسب عملی داشته است. ژاپنی‌ها مایلند این دیدگاه‌ها را که از نظر دقت عقلی و منطقی ناهمسازند ــ مثلاً آیین کنفوُسیوُس، آیین دائو، آیین بودا، و شین‌توْ ــ با یکدیگر تلفیق کنند. به نظر می‌رسد که هر یک از این‌ها شالوده‌یی برای انطباق عملی با این یا آن جنبه از زندگی می‌آورد، و همه با هم فلسفه‌ی جامع زندگی به دست می‌دهند، خواه منطقاً با آن سازگار باشد خواه نباشد، و آن‌ها همساز نیستند مگر تا زمانی که آن‌ها را چنان تفسیر کنند که سازگار شوند، خود اگر چنین کاری اصلاً ممکن باشد.[۳۰]

هماهنگی

غالب ژاپنی‌ها لغت «هماهنگی» (هارمونی) را به جای اصطلاح تاحدی توهین‌آمیز «التقاط گری»[۳۱] به‌کار می‌برند. ژاپنی‌ها هم مثل هندی‌ها و چینی‌ها بر هماهنگی و تساهل تأکید می‌کنند، و بیش از دیگران سعی می‌کنند که شکاف‌های عملی و عقلی و رویارویی را به حد اقل برسانند. در ژاپن، این گرایش مسلط است. در اکثر سازگاری‌های با زندگی، خواه در فلسفه و دین باشد خواه در امور عملی، ناهمخوانی‌های عقلی روشنی وجود دارد، اما این‌ها برای جان ژاپنی، به علت هماهنگی عقلی و عملی (و تساهل)، ناسازگاری نیستند، یا اگر هستند مهم نیستند. (خواه این هماهنگی- تساهل علت این گرایش التقاطی باشد خواه نتیجه‌ی آن، این خود یک مسأله است.) گاهی به نظر می‌رسد که به طور جدی اندکی به درک مسأله رسیده‌اند، و اندکی سعی می‌کنند که به این ناسازگاری‌ها غلبه کنند، و حتا موقعی که در این راه تلاش هم کرده‌اند باز کم‌تر به توفیق راست ودرستی دست یافته‌اند.

در مسأله‌ی التقاط گری (یا هماهنگی بی‌انتقادْ پذیرفته)، و در تأکید بر عمل‌اندیشی در مقابل رویکرد عقلی‌تر به زندگی و جهان، بی‌درنگ آن دشواری ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر را حس می‌کنیم که ناظر بیرونی در تلاش‌اش به فهم ژاپنی‌ها و دل‌شان با آن روبه‌رو است. اگرچه چیزی به نام خاور مرموز یا شرق مرموز وجود ندارد، با این‌همه ژاپنی‌ها شاید دشوارفهم‌ترین ملت آسیایی باشند، به هر طریق یا میزان اساسی یا جامعی که باشد.[۳۲] این نکته همان‌طور که پیش برویم بیش‌تر روشن خواهد شد.

زیبایی‌شناسی

یک مثال مشهورِ رویکردِ ناعقل‌اندیشانه به زندگی و جهان، که دلیل دیگرِ تأکیدِ مثبتِ تجربه‌ی مستقیم است، تأکیدی است که ژاپنی‌ها عملاً بر دیدگاه و نگرش زیبایی‌شناختی در تمام جنبه‌های زندگی و فرهنگ می‌کنند. تاگور این زیبایی‌شناسی را دَرْمَه‌ی[۳۳] یکه‌ی ژاپن می‌خواند.[۳۴] این‌جا کشیی‌موتو زیبایی‌شناسی را تا آن اندازه مهم می‌داند که آن را با امور دینی در ژاپن، در چیزی که یقیناً تأکیدی یکه است بر زیبایی‌شناسی، یکسان می‌داند. این‌جا کوْساکا اشاره می‌کند به تأکید بنیادی زیبایی‌شناختی در فرهنگ ژاپنی که عملاً در سراسر تاریخ این کشور دیده می‌شود ــ چنان که فرهنگ ژاپنی یک فرهنگ زیبایی‌شناختی است. و ناکامُورا، این‌جا و جای دیگر، بر چیزی تأکید می‌کند که آن را تقدم گرایش‌های زیبایی‌شناختی، شهودی، عاطفی،[۳۵] و نمادین ساده‌ی ژاپنی‌ها می‌خواند.[۳۶]

زیبایی‌شناسی چنان در فرهنگ ژاپنی مهم است که بسیاری از ژاپن‌پژوهان آن را به عنوان مشخصه‌ی برجسته‌ی مثبت کلِ فرهنگ ژاپنی، به مثابه‌ی جوهر زندگی ژاپنی، پذیرفته‌اند. زیبایی‌شناسی را بیان اساساً یکه‌ی معنویت در ژاپن دانسته‌اند هم‌چنان که اخلاق در چین، دین در هند، و احتمالاً خرد در غرب.[۳۷] عشق آنان به زیبایی؛ عشق شدید و چشمگیرِ کُلّی آنان به طبیعت؛ تلاش آنان به بیان طبیعت در تمام جنبه‌های زندگی (آیین چای، گل‌آرایی، باغ‌ها، و مانند این‌ها)؛ روح و حقیقت (یا، دست کم، آرمان)ِ هماهنگی در فلسفه، در دین، و در نظم اجتماعی و سیاسی؛ تأکید آشکار آنان بر احساس و عاطفه؛ رمانتیسم کمابیش پراکنده در همه‌جا؛ و احتمالاً

مشخصه‌ی «زنانه» که اغلب از آن نام می‌برند[۳۸] این‌ها همه معروف‌اند و به مثابه‌ی مشخصه پذیرفته شده‌اند. (ذکر این نکته جالب و شاید نمونه باشد که حتا تای مِنوی شراب نیز در خطوط هوایی ژاپن به شکل یک بادبزن زیبا است!) و شاید این به طور خاصی مهم باشد که زشت و شرّ به نظر می‌رسد که یکسان باشند (← مقاله‌ی کوْساکا در این کتاب).[۳۹]

دین

این مشخصات مشترک در دین‌های ژاپنی به چشم می‌خورند که آن‌جا التقاط گری، انعطاف، نبود علقه‌ی عقلی، نبود کلیت، و رئالیسم واقع‌بین و عملیتِ ژاپنی‌ها مسلط است. به نظر می‌رسد که علائق فرجامین برای ژاپنی‌ها چندان مهم نباشد. در دین ژاپنی هیچ گونه تعالی‌گرایی[۴۰] یا کلی‌گرایی[۴۱] وجود ندارد. مسائل مهم‌تر این‌ها است: رسیدن به آرامش درونی و رویارویی آرام با مسائل زندگی. (و همان طور که بعداً خواهیم دید، تجربه‌ی زیبایی‌شناختی و تجربه‌ی دینی این‌جا ظاهراً به یک اندازه مؤثرند.) تعالی‌گرایی را از هرگونه که باشد خوش نمی‌دارند. آیین شین‌توْ، آیین کنفوُسیوُس، و آیین بودا دست در دست هم می‌روند ــ آیا این به دلیل‌های عملی، یا تساهل و هماهنگی یا بی‌اعتنایی عقلی است؟ ژاپن را غالباً بوم آیین بودا می‌خوانند، اما به نظر می‌رسد که آیین بودا در ژاپن بانگ دوری است از آیین بودای آغازین یا حتا از آیین بودای کنونی در جنوب و جنوب شرقی آسیا ــ و حتا از آن آیین بودایی که در چینِ انسان‌گرا توسعه یافت. در یک فصل این کتاب ــ مقاله‌ی کیشی‌موتو ــ آیین بودا همچون یک دین شاد وصف

شده است، چون که ژاپنی‌ها مردمی‌اند که از زندگی لذت می‌برند.[۴۲] رد یا دستکاری بزرگ بسیاری از اصول بنیادی فلسفه، دین و اخلاق بودایی فقط می‌توانست در ژاپن اتفاق بیافتد.

اخلاق

اخلاق ژاپنی هم از نظر مشخصاتش چیزی یکه است. ابداً سعی نمی‌کنند که برای اخلاق یک بنیاد فلسفی یا متافیزیکی پیدا کنند. اخلاق در ژاپن صرفاً یک الگوی زندگی اجتماعی است، بیش از آنی که در چین انسان‌گرا است. واقع‌گرا، و کمابیش فرصت‌گرا است، ظاهراً بدون هیچ گونه مطلق یا کلی، مگر یک استثنا، یعنی اصل بنیادی اخلاقی وظیفه- وفاداری به گروه و به پیوند اجتماعی— و هر کنشی که آن‌جا به آن نیاز است— که مهتران در آن سلطه دارند و اختصاصاً ژاپنی است. به نظر می‌رسند این‌ها جوهری‌اند: خودانگیختگی، نه کنش عقلاً طرح‌ریزی‌شده، (← مقاله‌ی فُوروکاوا) و درون‌سویی، پاکی درونی، آرامش، و تأکید بر انگیزه تا بر پیروی از اصول اندیشیده‌شده‌ی بنیادی. برای بیرونیان، مجموعه‌ی اخلاقی ژاپن کاملاً سردرگم‌کننده است: مثلاً پایگاه آزادی وجدان فرد در قیاس با مطالبات وفاداری مطلق و وظیفه، اگرچه این‌جا هم ژاپنی‌ها آشفتگی یا تعارضی نمی‌بینند (← مقاله‌ی فُورُوکاوا) اجرای بیرونی مبتنی است بر تمایل مثبت درونی و میل به انجام تکلیف.

باید یادآور شد که اخلاق سنتی در ژاپن هم‌چنان زنده است. اکنون در این زمینه یک سردرگمی هست، چنان که یکی از نویسندگان این کتاب

(فوُروُ کاوا) می‌گوید، کدام ازرش، کهنه یا نو، درخور آن‌اند که در این زندگی به دنبال‌شان باشیم؟ (در جای دیگر این کتاب آمده که شکست ژاپن در جنگ و اشغال این کشور از سوی ارتش فاتح به شأن فرد « مشروعیت بخشید » اما در عین حال اخلاق سنتی ژاپنی را نابود کرد.) درست به همان شکلی که ژاپنی‌ها آیین بودا را از نو ساختند تا به صحنه‌ی ژاپنی بخورد، دکتر کنث ساندرز[۴۳] هم می‌گفت « کنفوُسیوُس متعجب می‌شد » اگر می‌دانست که ژاپنی‌ها چه‌گونه فضیلت وفاداری او را با « تعظیم جنگاوران و سرکردگان فئودال، بالاتر از دانشمندان و فیلسوفان » سازگار کردند.[۴۴] نزد برخی‌ها، اخلاق ژاپنی اندکی ورای اخلاق منفعت صرف و مصلحت‌اندیشی، و قبول اصول اجتماعی و آداب است که فضایل بنیادی غربی پایگاه‌شان را در آن‌ها از دست می‌دهند. گویا به خاطر وظیفه، وفاداری، و مانند این‌ها، حقیقت و وجدان پایگاه‌شان را از دست می‌دهند.

پیوند اجتماعی

هنوز در چیزی که ناکاموُرا آن را تأکید ژاپنی بر پیوند اجتماعی (یا رابطه‌های انسانی) می‌خواند (← مقاله‌ی ناکاموُرا: سیماهای بنیادی اندیشه‌ی حقوقی، سیاسی و اقتصادی ژاپن، در همین کتاب) جنبه‌ی دیگری از دیدگاه عملی و ضد کلی هست و ورای آن هم « سرسپاری کامل به پیوند اجتماعی بسته‌ی[۴۵] ژاپن ». این دیدگاه مخالف توجه به کلی‌ها است که از خودِ پیوند اجتماعی، خصوصاً پیوند اجتماعی ژاپنی، فراتر می‌روند، که ژاپن در آن دیدگاه وجه اشتراک بسیاری با چینِ انسان‌گرا دارد، که آن‌جا گفته‌اند « مردم

مقدم‌اند ». این دلیلی است که برای ناپذیرفتگی هر دین جهانی می‌آورند مگر پس از آن که با پیوند اجتماعی ژاپن سازگار شده باشد. چنان که پیش از آن گفته شد، این نکته در باب طرد اصول تربیت بودایی نیز دیده می‌شود. این نگرش تقریباً در تمام جنبه‌های زندگی، و نیز، چنان که به نظر می‌رسد، با اشاره به روابط بین‌المللی، روابط سیاسی و دیپلماتیک، و به اصول اخلاقی، و نیز به دین شاخه‌هایی دارد. در ژاپن سنتی، امپراتور (یا، دولت)، یعنی تجسم شخصی (یا، « رسمی »)ِ پیوند اجتماعی بسته‌ی ژاپنی، کاملاً تا سال **۱۹۴۵** در زندگی و اندیشه مسلط بود.[۴۶]

ضد فرد

مسأله‌ی پایگاه فرد با مسأله‌ی پیوند اجتماعی، و نیز با پیوند اجتماعی بسته‌ی ژاپن، بستگی تنگاتنگی دارد. مقصود پایگاهی است که فرد در آن وابسته به الگوهای گروهی گوناگونی است که به آن‌ها تعلق دارد، از خانواده گرفته تا دولت. ... مسأله‌ی پایگاه فرد آنقدر اساسی است که تمام چهارمین کنفرانس فیلسوفان شرق ـ غرب وقف آن شده بود (همان طور که چند فصل همین کتاب). این کار تا حدی برای این صورت گرفته بود که مسأله‌ی پایگاه فرد ــ و پایگاه مردم‌سالاری ــ در چندین سنت آسیایی (و شاید بخصوص در ژاپن) هم در گذشته و هم در زمان حال چندان روشن نیست. گویا در تمام این سنت‌ها، شاید بیش‌تر در ژاپن، فرد از نظر روابط گروهی به چیزی گرفته نمی‌شود.[۴۷]

پایگاه فرد در ژاپن مسأله‌یی است که انسان را سر درگم می‌کند چون که تعبیرهای بسیار مختلفی از آن در این زمینه وجود دارد. به نظر می‌رسد که

همیشه بیش‌تر بر گروه تأکید شده تا بر فرد، بر وظایف تا بر حقوق، بر وفاداری به گروه یا مهتر در سلسله مراتب، و به نظر می‌رسد که این تأکید در ژاپن نیرومندتر از سنت‌های بزرگ دیگر باشد. این امر به سلطه‌ی دولت منجر می‌شود تا آن‌جا که یک مقاله از این کتاب (مقاله‌ی ۱۹۵۹ ناکامُورا)[۴۸] به این نکته می‌پردازد که دولت علی‌الرسم هر اندیشه‌یی را در ژاپن تعیین می‌کند، مفهومی که با اندیشه‌ی سرسپاری مطلق به پیوند اجتماعیِ یکه‌ی ژاپن همسو است.

جنبه‌ها یا نشانه‌های اضافی بسیاری از این سیمای فرهنگ ژاپنی، یعنی ساختار سلسله‌مراتبی جامعه به طور کلی، هست؛ حس کلی مرتبه‌ی اجتماعی، که حتا کاربرد زبان شاهدی بر آن است؛ حقیقت چندجانبه‌ی تربیت (درونی و بیرونی) و تقاضای آن؛ حس کنترل (درونی و بیرونی)؛ و روحی سراسری و حقیقت تسلیم‌طلبی در تمام پیشه‌ها و در اندیشه (که فرض است از آیین کنفوُسیوُس گرفته شده اما، اگر این طور باشد، به یک درجه‌ی افراطی رسیده که مسلماً در آیین کنفوُسیوُس مردود است).

به نظر می‌رسد که این اندیشه‌ی سلطه‌ی گروه بر فرد مورد توافق همگان باشد.[۴۹، ۵۰] اما در این کتاب (← ناکامُورا، کوْساکا) شواهد فراوانی می‌یابیم که قویاً خلاف این نظر است. و بنا بر این، هم باب مسأله همچنان باز است، و هم آن سردرگمی. (هم‌چنین حقیقت جالبِ حقارتِ گروهی هم هست، یعنی طبقه‌ی معروف به « از کاشت‌ها رانده‌ها » و ئوکیناوایی‌ها. این اوضاع اکنون غیر قانونی‌اند اما مثل تعصب کاسْتی هند قویا وجود دارد.)

این‌جا یک فراپندار بنیادی هست، خصوصاً از دید تأکید پیش‌گفته‌ی

درباره‌ی تجربه و طرد ضد عقلی مفاهیم و کلی‌ها، و مانند این‌ها. شاید فکر کنید که هر دو این جنبه‌های جان ژاپنی ـ برای مثال‌های فراوان ← مقاله‌های کُوساکا و ناکامُورا در این کتاب ـ بنیادی برای فردگرایی فراهم می‌آورند، و همین طور هم زبان و «منطق» ژاپنی، که کلی‌ها و مفاهیم را رد می‌کند. و بااین‌همه گروه‌گرایی که بی شک از خانواده تا دولت را فراگرفته و آن یک‌گرایی (مونیسم) که بسیاری از مفسران در فرهنگ ژاپنی می‌بینند به نظر می‌رسد که جداً با فردگرایی تعارض دارد ـ که این فراپندارِ دشوارْگریز دیگری است. شاید قسمتی از جواب از این حقیقت آب می‌خورد که خانواده نزد ژاپنی‌ها یک گروه مفهومی یا کلی نیست و دولت نهادی یا کلی‌یی نیست که تمام افراد را هم‌چون عضو شامل شود، بل‌که یک خانواده‌ی همهْ‌فراگیر است که در آن امپراتور فرمان‌روا به معنی دقیق این کلمه نیست بل‌که یک شخص است، سر خانواده‌ی تمام مردم ـ و بنا بر این مهتر است، چنان‌که یک ژاپنی گفته است که همان مشکل پایگاه نسبی فرد حتا نمی‌توانست پیدا شود.[۵۱] اما از یک طرف، تعارض میان آن‌چه که به نظر می‌رسد استلزام‌های فردگرایانه‌ی این صفت‌های بنیادی باشد و گرایش‌ها یا حقایقی که، از طرف دیگر، ضد فردگرا هستند باقی می‌ماند و جداً گیج‌کننده است: پس جای فرد کجاست؟

مردم‌سالاری

یکی از علائق اصلی در این زمینه باید به بنیادی ربط داشته باشد که مردم‌سالاری (دموکراسی) در ژاپن معاصر بر آن بنا شده است، سوآل این

است که آیا یک چنین مردم‌سالاری با سنت ژاپنی وابسته به پایگاه فرد سازگار است یا نه، آیا بر یک بنیاد سخت یا دست کم در آن سنت به اندازه کافی سخت بنا شده است، یا آیا صرفاً نتیجه‌ی فشار بیرونی، دستور نظامی، یا روان‌شناسی زمانه است ــ و به این ترتیب احتمالاً از نظر دوام وضع نامعلومی دارد.[۵۲] هاسه‌گاوا با صراحت بسیار می‌گوید «حالا، موقعی که ژاپن روی پایگاه نوی به عنوان یک دولت آزاد و مردم‌سالار (که نتیجه‌ی دستورها و ارشاد تحمیلی آمریکا است) شروع می‌کند شاید جای تعجب باشد اگر به جای ارائه‌ی قضاوت‌های عقلیِ مبتنی بر یک شناختِ صرفاً عینیِ واقعیت‌های رویاروی ژاپن، گرایشی به فرو رفتن در یک توسعه‌ی ذهنی هوش‌مندِ اندیشه‌های انتزاعی «آزادی» و «مردم‌سالاری» وجود نداشته باشد! هم‌چنین شاید فکر کنیم که نتایج عملی چه خواهد بود.» گفته‌اند که «مردم‌سالاری این‌جا [در ژاپن] هست اما ریشه‌هایش چندان عمقی ندارد.» از طرف دیگر، شاید درست باشد که کار سنتی ژاپن در «وام‌گرفتن» از فرهنگ‌ها و سنت‌های دیگر، به اضافه‌ی کارِ به همان اندازه سنتیِ سازگار کردن اندیشه‌های بیگانه با مقاصد خود، به ژاپن خوب قدرت می‌دهد که بدون یک بنیاد سنتیِ نه چندان دیگرگونه، این مورد هم را بپذیرد و سازگار کند. حاصل کار یک مردم‌سالاری ژاپنی خواهد بود ــ با تمام صفاتی که این عبارت القا می‌کند ــ نه یک مردم‌سالاری آمریکایی، که به نظر می‌رسد عملاً برای ژاپن ناممکن است. این سوآلاتی است که باید با آن‌ها روبه‌رو شد اما به نظر نمی‌رسد که بتوان به جواب‌های روشنی رسید، همان طور که در مورد بسیاری از مسائل در متن سنت ژاپنی چنین است.

قانون

در نظام حقوقی ژاپن با توجه به مسأله‌ی مشابه به فراپندار دیگری می‌رسیم که گیج‌کننده‌تر است. از جانب سیاسی که نگاه کنیم، به نظر می‌رسد که سلطه از سوی گروه باشد تا دولت، که علی‌الرسم فرد را به طور کامل و از اساس کم‌ارزش می‌کند و دلیلش هم مطالبه‌ی وفاداری و وظیفه [شناسی] مطلق است. از طرف دیگر، که شاید تعجب‌آور باشد، در حوزه‌ی حقوقی تأکید و تعلق بیش‌تری به شخصیت فردی می‌بینیم تا در قوانین ماشینی یا کلی‌کرا و سخت مفهوم‌گرای غرب می‌بینیم.[۵۳] (و اندیشه‌ی هماهنگی در مقابل تعارض نیز این‌جا هم صادق است.) نکته این است که در ژاپن هیچ چیز ماشینی یا مطلق، یا مفهومی، نیست حتا قانون (علی‌الرسم به استثنای سلطه‌ی نهایی دولت و مطالبه‌ی وفاداری مطلق از سوی فرد). اما امروزه همه‌ی این‌ها در یک حالت جریان بزرگ و انتقالی است، با آشفتگی و نامعلومی بیش‌تر. اما اگر ژاپن هم‌چنان در نظام حقوقی‌اش به سوی غرب برود، قانون ژاپن هم ماشینی نخواهد شد و شخص حقیقی را به خلاف تمام سنت‌اش از یاد نخواهد برد، یا به آن خواهد بالید؟

ناظر بیرونی در این تعارض آشکار میان فرد و گروه، از خانواده به دولت، گرایش‌هایی خواهد دید که قویاً نامردم‌سالار و ضد فردگرایی هستند، همان طور که این‌ها را در تأکید شدید بر وظایف نه بر حقوق می‌بیند. اما مثل تمام موارد، باید سعی کرد که در حد ممکن این موقعیت را همان طور فهمید که خود ژاپنی‌ها می‌فهمند. چنان که پیش از این گفته شد، عموماً از راه دیدگاه هماهنگی بر تعارضاتِ نمایانِ مجموعه‌ی ژاپنی، که ظاهراً کل اندیشه و

فرهنگ ژاپنی را سرشار می‌کند، غلبه می‌کنند یا از این طریق آن‌ها را حل و فصل می‌کنند. این‌جا دست کم دو نکته جوهر مثبت این روح و حقیقت هماهنگی را توضیح می‌دهد، و ناکامُورا به همین نکته اشاره می‌کند آن‌جا که می‌گوید «گرایش‌های فراملی‌گرایانه‌ی به سوی سرسپاری[۵۴] مطلق [نه تسلیم] به یک فرد [برتر] خاص». اما واقعیت مهم دیگری هم هست. و آن این است که ژاپنی‌ها ظاهراً همیشه در نظام اجتماعی و سیاسی‌شان از خانواده به دولت— شاید همین طور هم در دیدگاه‌های فلسفی و دینیِ التقاطی‌شان— میزانی از آرامش جان و امنیت و زیستِ هماهنگ یافته‌اند که بقیه‌ی جهان به آن نرسیده‌اند و حتا غالباً آن را محکوم کرده‌اند. فرد از خانواده به دولت «تعلق دارد». او به این‌ها می‌رسد: حفاظت، گرما، امنیت، قابلیت وابسته بودن، و آن‌چه که به نظر می‌رسد برای ژاپنی‌ها مهم‌تر باشد، یعنی آرامش جان، آرامش درونی و آرامش شخصی.[۵۵] این‌ها ارزش‌هایی‌اند که شالوده‌ی قبول دل‌خواسته‌ی آداب و اعمال اجتماعی، سیاسی، دینی، و اخلاقی‌اند و آن‌ها را توضیح می‌دهند، و فهم و درک این‌ها برای بیرونیان بسیار دشوار است.

پیش از بیان آن‌چه ممکن است جمع‌بندی این بحث باشد یکی دو نکته‌ی واقعی را باید یادآور شد.

یکی آن که بر هماهنگی در اندیشه و فرهنگ ژاپنی— و عملاً هم در تمام منابع— تأکید کرده‌ایم که این نباید سبب شود که ما چشم‌مان را به روی برخی عناصر معین ناهماهنگی که در اندیشه و فرهنگ گذشته و حال ژاپنی هست ببندیم. پیش از این گفته‌ایم[۵۶] که محدود کردن فرهنگ ژاپنی به مشخصه‌ی زیبایی‌شناختی خطا است به این دلیل که این حقیقت واقعی را ندیده می‌گیرد

که [در این فرهنگ] خامی، نافرهیختگی، زنندگی، ناهمواری، و نفس‌پرستی محض هم هست. جای دیگر هم به « نفوذ قوانین ظالمانه‌ی فئودالی ... بر تفکر ژاپنی‌ها » اشاره شده است. هم‌چنین می‌توان این نمونه‌ها را یادآور شد: سلطه‌ی عملی طبقات پایین، انقیاد مشخص یا زنان (به رغم انکارها)، « ناچیزی » زندگی ... و از نظر تاریخی فرزندکشی.[۵۷] در اندیشه و یا در فرهنگ ژاپنی همه چیز در شمار دلپذیری و روشنایی، یا توافق و هماهنگی، یا احترام به شأن انسان به مثابه‌ی فرد نیست. گرایش به ندیده گرفتن چیزهای واقعی، ناهماهنگ، نازیبا، اخلاقاً ناپای‌بند، حتا ناروحانی، با اعتراض روبه رو می‌شود، اما این اعتراض درست نیست.

دوم آن‌که این را هم باید یادآور شد که حتا در قلمرو اندیشه، اگر به طور تاریخی بگوییم، و نیز در حوزه‌ی دین‌ها، کمابیش نه چندان هماهنگی و پژوهش عقلی و تیزهوشی بل‌که تخاصم و تضاد فکری بوده است، که معمولاً بر این نظرند. اما نبود هماهنگی برای دانش انسانی ارزش‌مند است. خیلی‌ها از نبود توانش فلسفی و عقلی و فعالیت و از التقاط صِرف اندیشه و فرهنگ ژاپنی حرف می‌زنند. تعبیر یک دانش‌مند ژاپنی این است که این التقاط یک التقاط صِرف است، که اساساً یک ملغمه‌ی آشفته‌ی بی‌بررسی ِ دیدگاه‌های متعارض است (« گذاشتن فرهنگ‌های وام‌گرفته به شکلی نامتناسب در کنار هم »). به نظر می‌رسد که در این زمینه هم چندانی تردیدی وجود نداشته باشد که مناقشه‌ی در تفکر و جدال قلمی در ژاپن کم‌تر از هر سنت بزرگ دیگری بوده است. اما ــ یک « اما »ی محکم ــ در سراسر تاریخ ژاپن تعارضات عقلی دائمی و نیز تلاش‌های عقلی بسیاری در زمینه‌ی تلفیق بوده است که التقاطی

صرف نبوده بل‌که در عمل بیش‌تر استدلالی و متقابلاً انتقادی بوده، و ظاهراً در روش‌های ـ شان، بیش از آن‌چه که خیلی‌ها می‌پندارند، عقلی بوده‌اند؛ مسلماً این امر بعد از آمدن آیین کنفوسیوس و آیین دائو از چین و بعد هم آیین بودا از هند (از راه چین و کره) نبوده است. چون، در حقیقت، همان فرایند همساز کردن نظرها، نظریه‌ها و اعمال بیگانه با نیازهای ژاپن، به انظمام جرح و تعدیل‌های نظری ـ نظریه‌های بودایی و خود ـ همین دستاورد « تلفیق » میان آیین بودا و شین‌تو مستلزم فعالیت و توانش عقلی واقعی بوده است. تمام این نکته نیاز به ملاحظات بیش‌تری دارد که جایش این‌جا نیست.

نتیجه‌گیری

صاحب‌نظران، اندیشه و فرهنگ ژاپنی و مردم ژاپن و ژاپن، یعنی جان ژاپنی را به علت گرایش‌های التقاطی و به علت دید ناعقل‌اندیشانه یا عقل‌ستیزانه‌شان به شکل‌های گوناگون همچون « معماوار »، « فراپنداری » یا متناقض‌نما، « مبهم »، « انعطاف‌پذیر » و مانند این‌ها وصف کرده‌اند. این‌ها اصطلاحاتی‌اند، که در صورت درست بودن، دشواری دستیابی به فهم درست ژاپنی‌ها را تأکید می‌کنند. وگویا همه‌ی این اصطلاحات و همانندهای آن‌ها در پرتو موقعیت تاریخی و حتا معاصر تأیید می‌شوند. ژاپن امروز به وضوح فرهنگی است که در گذار بزرگی است، و فرهنگی است که تقریباً ضرورتاً حضور مشترک بامعنای گرایش‌های متعارض و حتا متناقض یا دست کم مختلف مهم را احساس می‌کند. همچنین عملاً در سراسر تاریخ ژاپن (شاید پس از یک عصر آغازین سادگی)، همیشه گرایش‌های بزرگ متعارضی بوده

است که وضوح فهم و تعبیر روشن راکمابیش ناممکن می‌کرد و می‌کند. البته این اختصاص به ژاپن ندارد؛ هیچ فرهنگ پیشرفته‌یی آنقدر ساده نیست که تمایزات واضح و مشخصه‌های متمایز را توجیه کند. اما گویا موقعیت ژاپن به راستی یکه باشد چون در این جهت بیش از همه پیش رفته است. به نظر می‌رسد که این‌جا فقط یک صفت بنیادی یا مشخصه یا دیدگاه نیست که به‌وضوح منش این ملت را بیان می‌کند یا تجسم می‌بخشد و این صفت با ضد آن همزیست نیست، ــ مگر احتمالاً با «روح احساس شده‌ی ژاپن»، «روح ژاپنی»، یا آن‌چه دکتر تاکاکُوسُو جُون‌جیرُوْ می‌گوید، «فرهنگ خون». این، و شاید سنت یا فرض عمیقاً ریشه‌دار که برکندن‌اش بسیار دشوار است، یا حتا اسطوره‌یی که اکنون رسماً انکار می‌شود، یعنی اسطوره‌ی برتری نژادی و ملی.

به این ترتیب می‌بینیم که اندیشه و فرهنگ ژاپنی هم‌کَردی است از اندیشه‌ها، آرمان‌ها، دیدگاه‌ها، اعمال، و روش‌های تفکر ــ که جامعیت یا وحدت آن به گونه‌یی تعجب‌انگیز با هر سنت بزرگ آسیایی دیگر و با غرب فرق دارد. این‌جا بیش از هر سنت بزرگ دیگری چالش‌های بیش‌تری با دیدگاه‌های «درست پندار» هم شرق و هم غرب وجود دارد. این کلیدی است برای باز کردن قفل دشواری‌های عمیقی که در جستجوی فهم با آن رو به رو بیم. اما همچنین گوهر یاری‌هایی است که اندیشه و فرهنگ ژاپنی می‌تواند به دانش بشری و به نظرگاه فلسفی پهناورتری که بسیار بدان نیاز است بکند.

چون پژوهندگان معاصر فرهنگ‌های آسیایی ضرورتاً به معنای دانش و فهمی که ما می‌توانیم در سطح عملی امور جهان و امور عقلی به دست آوریم،

به گونه‌یی حیاتی علاقه‌منداند، و کمابیش باید باشند، مناسب است که این‌جا یکی دو مشاهده‌ی تفسیری به دست دهیم. اگر واقع‌بینانه به این آمیزه‌ی مرموز و گیج‌کننده‌ی دیدگاه‌ها و گرایش‌های مشخص و ارزش‌ها نگاه کنیم، که باید چنین کاری بکنیم، [این آمیزه] وعده‌ی وابستگی، ثبات، و همکاری تضمین شده در صحنه‌ی جهان نمی‌دهد. ...

در ژاپن کنونی، همزیستی، و یا شاید تعارضی هست میان سنتی و مدرن؛ پیشرفت و سنت‌گرایی یا محافظه‌کاری؛ شرقی و غربی؛ « فراملی‌گرایی »[۵۸]ـ« متمرد » و یک نوزایی بی‌چون و چرای ملی‌گرایی سیاسی و حتا دین ملی‌گرا در نوزایی نیرومند شین‌تو (و توسعه‌ی جنبش‌های مبارز بودایی)؛ زیبایی شناختی و ماشینی؛ قویاً زنانه و به همان اندازه قویاً مردانه؛ دیدگاه درونی و بیان بیرونی؛ دیدگاه ادعایی طبیعت‌گرایی یا فعالیت طبیعت‌گرایانه و توقع کنترل کامل هیجانات، دست‌کم از نظر بروز بیرونی؛ تعارضات درونی بنیادی ارزش‌ها؛ ظریف و مبارز؛ یک قانون اساسی غیر مبارز و، برخی می‌گویند، یک گرایش سنتی فراقانونی به زنده کردن نیروی نظامی؛ اندیشه‌ی صلح‌جویی در آیین بودا و روح همیشه‌حاضر و مقاوم ساموُرایی (و این‌جا یادآور می‌شویم مطالعه‌ی فراپندار ــ از نظر بیرونیان ــ ذن از سوی جنگاوران [بوُشی‌ها یا ساموُرایی‌ها]؛ همچنین آمادگی دفاع از پیوند اجتماعی از طریق زور »،[۵۹] و اگر این را امروزینه کنیم، باید یادآور شد که نظریه و عمل نوعی ژاپنی درباره‌ی جنگیدن تا مرگ و تسلیم نشدن، و نیز روح خلبانان کامی‌کازه؛ ناعقل‌اندیشی و پیشرفت علمی و تکنولوژیک که این‌همه مشخصه‌ی ژاپن معاصر است (در جنگ و در صنعت)؛ مردم‌سالاری و گروه‌گرایی، و سلسله

مراتب درجات گوناگون و در سطوح گوناگون؛ و تخصصی‌تر بگوییم، تأکید بر اهمیت فرد، آزادی و شأن او از یک سو، و تأکید نازدودنی بر گرایش‌های گروهی ـ نیرومند به‌رغم شکست یا کاهش کنونی اهمیت چنین رابطه‌یی.

این موقعیت برای بیرونیانی که از دریچه‌ی عقل‌اندیشی و یا با آن نوع تفکر به ژاپن نگاه می‌کنند که نیاز به وضوح و قطعیت دارد، یا چنان‌که د. ت. سوزوکی می‌گوید، نیاز به ردّ فراپندارها، تناقض و مانند این‌ها دارد، به سردرگمی جدی و تقریباً نامفهوم‌بودگی دچار می‌شود....

یادداشت‌ها

1. Moore, Charles A.

۲. واژگـــانی چـــون «مـــبهم» (ambiguous)، مـــعماوار (enigmatic)، و فـراپـندار یـا متناقض‌نما (paradoxical) هم هست که «معماوار» گویا از بقیه مناسب‌تر است.

۳. تکمله‌یی است از ویراستار. در این افزایه سعی می‌کنیم آن صفات یا ویژگی‌های کلی اندیشه و فرهنگ ژاپنی را که همگان پذیرفته‌اند، بیان و وصف کنیم. از این رو، بارها و به صورتی سنجیده به آرای صاحب‌نظران ژاپنی و غیر ژاپنی این حوزه (کسانی که در این کتاب هستند و دیگران) ارجاعاتی داده می‌شود تا پشتوانه‌یی باشد بر آن‌چه کـه شاید تعبیرهای بحث‌انگیز باشد. بیش‌ترین قسمت این تعبیرهای قرص و محکم و مشاهدات شخصی ــ که برخی از آن‌ها جنبه‌های واقعی‌تر این موقعیت را بیش از آن‌چه گفته‌اند نشان می‌دهند ــ در این افزایه به دو صورت آورده مـی‌شود: یکـی بـه شکـل یادداشت (← یادداشت‌ها) و دیگری به صورت سخنانی در داخل پرانتز در متن، بـه استثنای «نتیجه‌گیری». [ارجاعات به فصل حذف شده را از این تکمله در آورده‌ام. م.]

۴. ما در این مقاله چهار اصطلاح داریم: intellctualism (عقل‌اندیشی)، anti-intellect-ualism (عقل‌ستیزی)، irrationalism (عـقل‌گریزی) و obscurantism (تـاریک اندیشی). وجه مشترک سه اصطلاح، سوای intellctualism، به شکلی نفی یـا پشت کردن به اصول عقلی یا فکـری، یـا روشـن‌فکری است. در intellectualism (عـقل اندیشی) تجربه یا اصول عقلی یا فکری اصل قرار می‌گیرد، و در anti-intellctualism

در دریافت سرشت اشیا، عقل یا خرد مقام تبعی دارد یا نیروی آن نفی می‌شود. در rationalism آن روش یا نظریه‌ی فلسفی ملاک است که در آن عقل و قیاس معیار حقیقت است. از این رو irrationalism دیدگاه یا نظامی از عقاید است که بیش‌تر بر کاربرد شهود، غریزه، احساس، یا ایمان تأکید می‌کند تا بر عقل یا خرد و بر این عقیده است که بر عالم نیروهای غیر عقلی، ارادی یا اسرارآمیز حکم می‌رانند نه عقل. (فرهنگ وبستر و فرهنگ هریتیج)

۵. القائیت (suggestiveness) مشابهی، بیش از لفظیّت، در بسیاری از ادبیات ژاپنی، خصوصاً شعر، و اختصاصاً در هایکوُ (شعر کوتاه ۱۷ هجایی) تجسم می‌یابد.

6. Hajime Nakamura (Nakamura Hajime), *Ways of Thinking of Eastern Peoples*: India, China, Tibet, Japan, Philip P. Wiener, ed. (rev. ed., Honolulu: East-West Center Press, 1964), pp. 531-576.

7. *Ibid.* p. 551.

8. *Ibid.*, pp. 350-576.

9. radical empiricism

10. See Suzuki, "Basic Thoughts Underlying Eastern Ethical and Social Practice," in Charles A. Moore, ed., *Philosophy and Culture East and West* (Honolulu: University Of hawaii Press, 1962), pp. 428-447.

11. *Ibid.*, p.429.

12. See Nakamura, *Ways of Thinking*, pp. 372-380; also Suzuki, *op. cit.*

13. An interesting presentation of this point is by Nakane Chie, in her

"Logic and the Smile-When the Japanese Meet Indians," *Japan Quarterly*, XI, No. 4 (October-December, 1964).

14. Ambassador Edwin O. Reischauer was quoted as saying this (with specific reference to the Japanese attitude toward Communist China) in an interview at the time his resignation was announced.

15. C. L. Sulzberger, "Look Mama San, No Hands," *The New York Times* (May 20, 1966).

16. Minoru Shinoda (Shinoda Minoru) has called this the "extra-legalistic" handling 0f political matters. (See also reference to thispoint in its contemporary setting and significance in the "Con-clusion" of this Supplement.) See also G. B, Sansom, *Japan: A short Cultural History of Japan* (rev. ed., New York: D. Apple_ton_ Century Company, 1943), p. 207.

۱۷. حال آن که این عقل‌اندیشی در غرب سخت سلطه دارد و بسیار طالب آنند، در هند هم چشم‌گیر است اما گاهی از آن فراتر رفته‌اند، در چین نیز سلطه دارد اما با محدودیت‌های مهم. [این یادداشت در واقع بخشی از متن بوده است. م.]

۱۸. هاسه‌گاوا نیوذِکان مدعی است که از جمله تغییراتی که باید در ژاپن نو پدید آید یکی «خوش‌باشی‌یی است که عموماً مشخصه‌ی فرهنگ ژاپنی است». در:

Ushinawareta Nihon, quoted in Wm. Theodore de Bary, ed., *Sources of Japanese Tradition* (New York: Colombia University Press, 1958), p. 897.

۱۹. برای یک بحث روشن‌گر تأکید بر اشیا و رویدادها تا بر اصول ← ناکامورا، شیوه‌های تفکر، خصوصاً فصل ۳۴.

۲۰. یک منتقد شیوه‌های تفکر ناکامورا یادآور شده است که درست است که زبان اصیل یا بومی ژاپنی برای مطلق، کلی‌ها و اصول انتزاعی نامناسب بود اما این زبان صدها سال اصطلاحات چینی را در خود جای داده است و در این معنا از آن به بعد در بیان چنین اصولی ناتوان نبوده است. ← بررسی **شیوه‌های تفکر** ناکامورا از فیلیپ یامپولسکی، *Philosophy East and West,* XIV, No. 2 (April 9, 1965), 181.

۲۱. این نظر راکه خیلی‌ها برآنند، بعداً باید در این تکمله بررسی کرد، اما این‌جا باید یادآور شد که باب مناقشه در این تعبیر باز است.

۲۲. exotic. ناگفته نماند همیشه شین‌تؤ را «دین بومی ژاپن» (Japan's indigenous religion) ژاپن خوانده‌اند. م.

۲۳. ناکامورا می‌گوید «در این چارچوب دیدگاه و جهت‌گیری ملی‌گرای عجیب بود که ژاپنی‌ها آیین بودا را پذیرفتند .... آنان به آیین بودا نگرویدند، آیین بودا را به قبیله گرایی خودشان گرواندند. شیوه‌های تفکر، ص ۵۲۸ ← صص ۴۳۴ـ۴۴۹.

ناکامورا، صص ۳۴۵ـ۵۸۷، یک بررسی عالی از بنیادهای شیوه‌ی تفکر ژاپنی به دست می‌دهد. بنا بر نظر او، سه مشخصه‌ی جامع اساسی این‌ها هستند: «قبول پدیده‌گرایی» (شامل «این‌جهانی بودن»)، گرایش به تأکید یک پیوند اجتماعی محدود»، و «گرایش‌های ناعقل‌گرایانه»، که همه‌ی این‌ها به طور بنیادی و وسیع روشن‌گری شده‌است.

این‌ها یقیناً مشخصه‌های ژاپن سنتی‌اند، اما باید «هشدار» ناکامورا به خاطر داشت که «شیوه‌ی ژاپنی تفکر دارد تغییر می‌کند، اما تفکر آن‌ها یک میراث، یک

سنت است.» خیلی مانده که گذشته در ژاپن بمیرد– یک چنین سنتی را نمی‌توان با شکست نظامی یا فرمان از بالا [اگرچه این «روال» تقریباً نوعی ژاپن باشد!]، خواه بیگانه باشد و خواه بومی، نابود کرد، و با این‌همه، ژاپن– باز هم به شکلی فراپندارانه– بی‌چون و چرا پیشرفته‌ترین و مدرن‌ترین ملت آسیا است.

24. see Yoshikawa Kōjiro, "The Introduction of Chinese Culture," *Japan Quarterly*, VIII, No. 2 (April-June, 1961). "Thought" is italicized here, because this lack of pride does not apply to the political tradition.

۲۵. انسان این‌جا از پرداختن به روالی که ممکن است جای سوآل داشته باشد، یعنی سعی در «تعریف کردن» یا مشخص کردن کل یک سنت یا فرهنگ، احساس گناه می‌کند. البته جای شک دارد که فرهنگی بتواند یا باید تابع ساده‌سازی بیش از حد شود که تقریباً در هرگونه سعی‌یی از این گونه به آن نیاز است. اما این خصوصاً در باب ژاپن صادق است به دلیل دو ویژگی بنیادی‌اش که تماماً ضد یکدیگرند. برای نظر کاملاً مخالف، ← پرل اس. باک، مردم ژاپن (نیویورک ۱۹۶۶) ....(پژوهنده‌ی‌ی اخیراً نوشته «... ژاپنی‌ها امپراتور را نه روی کاغذ که در دل‌های‌شان می‌پرستند.») همیشه باید از آن‌چه «محدودیت‌های ذاتی رویکرد منش ملی» خوانده می‌شود آگاه بود. اما هم عقل و هم تجربه حکم می‌کند که بیاندیشیم که هر مردمی یا فرهنگی باید مجموعه‌یی از هنجارها یا ارزش‌ها و اصول بنیادی داشته باشد که هویت‌اش به آن‌ها بازشناخته می‌شود؛ رسیدن به هویتِ خود از راه دیگری ممکن نیست. هیچ ملتی نمی‌پذیرد که هویت متمایزی نداشته باشد. بر این اساس است که این‌جا سعی می‌شود «ویژگی»های خاصی جان ژاپنی نشان داده شود. به طور کلی، این ویژگی‌ها سوای دیگرگونی‌های تاریخی و ابهامِ پذیرفته به تأکیدات بزرگ‌شان ادامه می‌دهند.

26. From his *Nihon bunka no mondai,* quoted in wm. Theodore de Bary, ed., *Sources of Japanese Tradition*, p. 859.

۲۷. آیا دادوستدش با چین کمونیست و توسعه‌ی روابط گرم‌اش با روسیه می‌تواند دو نمونه باشد؟

۲۸. eclectic، از مصدر eklegein، دست‌چین کردن، گزیدن. احتمالاً همین واژه است که در متن‌های عربی «اِلتقاطی» شده است. م.

29. Could her trading with Communist China and her developing warm relationships with Russia be examples?

۳۰. اگر چه اندیشه و فرهنگ چینی هم به التقاط پرداخته است اما چینیان از نظر فکری از نیاز به تلفیق آگاهی بیش‌تری داشتند، و دستاورد فلسفه‌ی چینی بیش‌تر تلفیق ذاتی بود تا یک التقاط صرف.

31. eclecticism

۳۲. اما احتمالاً یک تعبیر مخالف هم هست، و آن این است که اگر انسان فقط این نکته را بفهمد که ژاپنی‌ها در واقع جانی عمل‌اندیش، یا حتا این‌جهانی بودن، دارند فهمیدن آن‌ها ابداً سخت نیست. آنان خصوصاً به جنبه‌های عقلی فرهنگ‌شان چندان رغبتی نشان نمی‌دهند و به این ترتیب در فرهنگ‌شان «رازی» یا «معمایی» وجود ندارد.

33. *Dharma*

34. *The Religion of Man* (New York: The Macmillan Company, 1931), pp. 150-152.

35. *Ways of Thinking*, pp. 551-557; 564-573.

۳۶. هاسه‌گاوا نیوزِکان می‌گوید «این حقیقت که جنبش‌های ملی جهت عقلی به خود

نمی‌گیرند بازتابی است از فرهنگ شهودی. دین‌ها و فرهنگ آکادمیک ژاپنی به گونه‌یی همانند میل‌شان به این است که عرفان آغازین و نامنطقی بودن بر آن‌ها حاکم باشد.» او تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید «جنگ به شکل نتیجه‌ی یک «محاسبه»ی شهودی غلط آغاز شد .... اعتماد خاصی که ژاپنی‌ها به شهود دارند راه شناخت عینی جهان عینی را به روی‌شان بسته‌است.» همان، صص ۸۹۵ـ۹۶.

37. See Charles A. Moore, "The Spiritual Approach to East-West Understanding," in Swami Sivananda, ed., *The World Philosophers Congress* (Dt. Tehri-Garhwal, India: The Yoga-Vedanta Forest Academy, 1961), pp. 46-71.

۳۸. اما نیمی از این درست است؛ نباید از مشخصه‌ی قوی «مردانه»، یعنی از «دنیای مرد»، غافل ماند.

۳۹. این «ویژگی»، یعنی دیدگاه زیبایی‌شناختی، شاید شناخته‌ترین تأکیدات ژاپنی باشد، اما در واقع حتا یک ویژگی بنیادی مناسب یا درست هم نیست، گرچه شاید گرایش و تأکیدی باشد. غالباً دیدگاه حقیقی با ندیده گرفتن جنبه‌های واقعی و غیر زیبایی‌شناختی، و حتا ناهماهنگ ... مبالغه (و آرمانی) می‌شود. زیبایی‌شناسیِ نخبگان زیبایی‌شناسیِ ژاپن نیست. نخبگان، ژاپن را نمی‌سازند. در باب روح زیبایی‌شناسی ژاپن تردیدی نیست اما به خلاف عقیده‌ی خیلی‌ها این امر جوهره‌ی فرهنگ ژاپنی‌ها نیست.

40. transcendentalism

41. universalism

42. See also Nakamura, *Ways of Thinking*, pp. 372-380.

43. Kenneth Saunders

44. *The Ideals of East and West* (Cambridge, England: University Press, 1934), p. 88. He could also have mentioned extreme authoritarianism, statism, anti-intellectualism, etc.

45. exclusive social nexus

46. For the significance of the Emperor Institution, see Nakamura, *Ways of Thinking*, pp. 467-481.

← مقاله‌ی سیماهای بنیادی اندیشه‌ی حقوقی، سیاسی و اقتصادی ژاپن، در همین کتاب.

همان مقاله.

49. For example, see Matsumoto Yoshiharu's monograph, "Contemporary Japan: the Individual and the Group," Transaction of the American *Philnsophical Society*, new series, Vol. I, Part 1 (January, 1960).

کاربرد سنتی نام خانوادگی، که اول ذکر می‌شود و سپس نام کوچک، یک اشاره‌ی ممکن جالب یا نمونه‌یی از این تأکید غیر فردی و غیر شخصی است. این رسم فقط در خاور دور معمول است.

ناکامورا، شیوه‌های تفکر، بخش «امپراتورپرستی» (صص ۴۶۷_۴۹۰)، خصوصاً صص ۴۷۷، ۴۸۹.

52. See several significant statements made by Japanese authorities (in

several fields)-as quoted in de Bary, *op. cit.*, as cited in the index of that volume.

53. For example, see F. S. C. Northrop, "Comparative Philosophy and Science in the Light of Comparative Law," in C. A. Moore, ed., *Philosophy and Culture-East and West*, pp.251 ff. His The meeting of East and West (New York: The Macmillan Co., 1946) and his The Taming of The Nation (New York: The Macmilan Co.,1952) provide a technical philosophical background for this point of view.)

۵۴. ایرانیک از من است.

55. See Matsumoto, *op. cit.*, especially pp. 60-63.

۵۶. ← یادداشت ۳۹.

57. See G. B. Sansom, *Japan: A Short Cultural History of Japan*, p. 516.

58. Those who wish to look somewhat further into this point of view are referred to several passages in de Bary, op. cit., as cited by index references on "nationalism," and "ultra-nationalism"; see also Nakamura, *Ways of Thinking*, pp.434-449

۵۹. ناکامورا می‌گوید «وقتی وجود نظام مناسبات انسانی که شخص به آن تعلق دارد به خطر می‌افتد او آماده است که حتا با توسل به زور هم که شده از آن دفاع کند.... احترام والای به اسلحه در میان گرایش‌های اندیشه در ژاپن، دست کم در گذشته، جایگاه مهمی دارد.» شیوه‌های تفکر، ص. ۴۹۰.

رومی‌نوشت واژه‌نگاره‌های ژاپنی

Akitsu Mikami 現御神
Akō 赤穂
Amaterasu Ōmikami 天照大御神
Amida Butsu 阿弥陀仏
Amidakyō 阿弥陀経
Anesaki Masaharu 姉崎正治
Annen 安然
Arai Hakuseki 新井白石
Ashikaga Takauji 足利尊氏
Azuchi-Momoyama jidai 安土桃山時代

bakufu 幕府
Bashō 芭蕉
Baso 馬祖
bettōsō 別当僧
bombu 凡夫
bosatsudō 菩薩道
Bukkōji 仏光寺
Bukkyō taikei 仏教大系
bunmei kaika 文明開化
bushi 武士
bushidō 武士道
Busshinshū 仏心宗
Butsudō 仏道
Buzan 豊山

Chikamatsu 近松
chōnin 町人
Chūshingura 忠臣蔵

Dai Nippon Bukkyō zensho 大日本仏教全書
Daigu 大愚
Daimuryōjukyō 大無量寿経
daimyō 大名
Dainichi Nyorai 大日如来
Dainichikyō 大日経
Daiye 大慧
Dazai Shundai 太宰春台
Dengyō Daishi 伝教大師
dō 道
Dōgen 道元
Donran 曇鸞
dōri 道理

Edo 江戸
Eisai 栄西
Eka 慧可
ekō 廻向
en 縁
engi 縁起
Engo 円悟
Ennin (Jikaku Daishi) 円仁

Ennyū 円融
Enō 慧能
Enryakuji 延暦寺
Eshin Sōzu 恵心僧都

Fu Daishi 傅大士
Fūdo 風土
Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉
Fusō ryakki 扶桑略記

Gangōjiengi 元興寺縁起
Gankai 顔回
Genji monogatari 源氏物語
Genjō kōan 現成公案
Genju Daishi 賢首大師
Genkō shakusho 元享釈書
Genkū 源空
Genroku jidai 元禄時代
Genshin (Eshin Sōzu) 源信
gensō ekō 還相廻向
giri 義理
Gobunshō 御文章
Godaisan 五台山
gongen 権現
Gukanshō 愚管抄
Gyōgi 行基

Hagakure 葉隠
haibutsu kishaku 廃仏毀釈
Hakuin 白隠
harakiri 腹切り
Heian jidai 平安時代
Heian-kyō 平安京
Hekiganshū 碧巌集
Hidenin 悲田院
Hieizan 比叡山
hijiri 聖
Himitsu sokushin jōbutsu gi 秘密即身成仏義
Hirako Takurei 平子鐸嶺
Hirata Atsutane 平田篤胤
hitogami 人神
Hizō hōyaku 秘蔵宝鑰
hōjin 報身
hōkkai engi 法界縁起
Hokke gengi 法華玄義
Hokkekyō 法華経
Hokke mongu 法華文句
Hōnen 法然
Hongwanji 本願寺
hōni dōri 法爾道理
honji suijaku 本地垂迹
hōon 報恩
Hōryūji 法隆寺
Hossō Shū 法相宗
Hōtan 鳳潭
Hyakujō 百丈

Ichijitsu Shintō 一実神道
Ichimai kishō mon 一枚起請文
Ichinen tanen shōmon 一念多念証文
ichinen gi 一念義

ie 家
igyō 易行
inmyō 因明
Inmyō nisshōriron myōtōshō 因明入正理論明燈抄
innen 因縁
Inoue Kowashi 井上毅
Inoue Tetsujirō 井上哲次郎
Ippen Shonin 一遍上人
Isan 潙山
Ise 伊勢
Ishida Baigan 石田梅巌
Itō Jinsai 伊藤仁斎
Izanagi 伊奘諾
Izanami 伊奘冉

ji 自
ji 事
Jichin 慈鎮
jihi 慈悲
jiji muge 事事無礙
jiji muge hokkai 事事無礙法界
Jikaku Daishi (Ennin) 慈覚大師
jin 仁
Jinen 自然
Jinen hōni 自然法爾
jinen hōnishō 自然法爾章
Jingikan 神祇官
jinja 神社
Jinmu Tennō 神武天皇
Jinnō shōtōki 神皇正統記
jiriki 自力
Jōdo monrui jushō 浄土文類聚鈔
Jōdo Shin Shū 浄土真宗
Jōdo Shū 浄土宗
Jōdoron 浄土論
Jōdoshū zensho 浄土宗全書
Jōei shikimoku 貞永式目
Jōgū Shōtoku hōō teisetsu 上宮聖徳法皇帝説
jōgyō zammaidō 常行三昧堂
jūgen engi 十玄縁起
Jūjū shinron 十住心論
Jūshichijō kempō 十七条憲法

Kaijō 戒定
Kakinomoto-no-Hitomaro 柿本人麻呂
Kakunyo 覚如
Kamakura jidai 鎌倉時代
kami 神
Kamo-no-Mabuchi 賀茂真淵
Kanō Motonobu 狩野元信
Kegon gokyōshō 華厳五教章
Kegon Shū 華厳宗
Kegonkyō tangenki 華厳経探玄記
Keitoku dentō roku 景徳伝燈録
Kenchi 顕智
kengyō 顕教
Kennyo 顕如
kenri 権利
Kimmei Tennō 欽明天皇

Kishimoto Hideo 岸本英夫
Kitabatake Chikafusa 北畠親房
kō 孝
kōan 公案
Kōbō Daishi 弘法大師
Kōbō Daishi zenshū 弘法大師全集
Kōchū Nippon Bungaku Taikei 校註日本文学大系
Kōfukuji 興福寺
Kojiki 古事記
Kojiki den 古事記伝
Kokan Shiren 虎関師錬
Kokka Shintō 国家神道
Kokugakuha 国学派
kokutai 国体
Kōmō tōki 講孟答記
Kōmyō Kōgō 光明皇后
Kongōchōkyō 金剛頂経
kongōkai 金剛界
Konkōmyō saishōō kyō 金光明最勝王経
Kōryūji 広隆寺
kotoage 言あげ
Kōyasan 高野山
Kudara 百済
Kūkai 空海
Kumazawa Banzan 熊沢蕃山
Kwanmuryōjukyō 観無量寿経
Kwannon 観音
Kyōgyōshinshō 教行信証
Kyōiku chokugo 教育勅語
Kyōzan 仰山

Makashikan 摩訶止観
Makura no sōshi 枕草紙
Manyōshū 万葉集
mappō 末法
Mattōshō 末燈鈔
Meiji ishin 明治維新
Meiji jidai 明治時代
Meji Jingū 明治神宮
Meiji Tennō 明治天皇
mikkyō 密教
Minamoto-no-Yoritomo 源頼朝
Minpon Shugi 民本主義
minshu shugi 民主主義
Miroku 弥勒
Miroku geshōgyō 弥勒下生経

mitama 御霊
Miura Baien 三浦梅園
Miura Chikkei 三浦竹渓
mondō 問答
mono 物
Motoori Norinaga 本居宣長
muge 無礙
Murakami Senshō 村上専精
Murasaki Shikibu 紫式部
Muromachi jidai 室町時代
Musō (Sōseki) 夢窓
Myōhō rengekyō (*Hokkekyo*) 妙法蓮華経

Nabeshima rongo 鍋島論語
Nakae Tōjyu 中江藤樹
Namu Amida Butsu 南無阿弥陀仏

Namu myōhō rengekyō 南無妙法蓮華経
nangyō 難行
Nanjō Bunyū 南条文雄
Nansō 南宋
Naobi no mitama 直毘霊
Nara jidai 奈良時代
nehan 涅槃
Nembutsu 念仏
Nichiren 日蓮
Nihongi 日本紀
Nihonshoki 日本書記
Niijima Jō 新島襄
Ninigi-no-Mikoto 瓊々杵尊
Ninnō gokoku hannya haramittakyō 仁王護国般若波羅密多経
Ninomiya Sontoku 二宮尊徳
Nintoku Tennō 仁徳天皇
Nippon daizōkyō 日本大蔵経
Nishida Kitarō 西田幾多郎
Nitobe Inazō 新渡戸稲造
Nittō guhō junrai gyōki 入唐求法巡礼行記
Nogi Maresuke 乃木希典
Noguchi Hideyo 野口英世
Nyorai Zen 如来禅

Ōbaku 黄檗
Oda Nobunaga 織田信長
Ofumi 御文
Ogyū Sorai 荻生徂徠
ōjō 往生
Ōjō yōshū 往生要集
on 恩
Ōnin no ran 応仁の乱
Onmyōdō 陰陽道

rei 礼
Rennyo 蓮如
ri 理
riji muge 理事無礙
Rinzai 臨済
Rinzai roku 臨済録
Ryōbu Shintō 両部神道

Saichō 最澄
Saigusa Hiroto 三枝博音
Saikaku 西鶴
saisei icchi 祭政一致
Saitō Mokichi 斎藤茂吉
Sakuma Shōzan 佐久間象山
samurai 侍
Sanron Shū 三論宗
Sasaki Gesshō zenshū 佐々木月樵全集
satori 悟
Sei shonagon 清少納言
Sengoku jidai 戦国時代
Senjaku hongwan nenbutsushū 選択本願念仏集
seppuku 切腹
Seyakuin 施薬院
Shaka 釈迦
Shakamuni 釈迦牟尼

shi hokkai 四法界
shijūshichi gishi 四十七義士
Shimabara no ran 島原の乱
Shimaji Daitō 島地大等
Shingon Shū 真言宗
shinōkōshō 士農工商
Shinran 親鸞
Shin Shū 真宗
Shinshū taikei 真宗大系
Shinshū zensho 真宗全書
Shintō 神道
Shippei 竹篦
Shitennōji 四天王寺
Shōbōgenzō 正法眼蔵
shōdōmon 聖道門
shōgun 将軍
shōki 性起
Shoku Nihongi 続日本紀
Shōmangyō gisho 勝鬘経義疏
Shōmangyō 勝鬘経
Shōmu Tennō 聖武天皇
Shōtoku Taishi 聖徳太子
shōzō matsu no sanji 正像末の三時
shugendō 修験道
shugenja 修験者
shugyō 修行
Shūha 宗派
Shūha Shintō 宗派神道
Shūkō 周公
shumisen 須弥山
Shutsujō shōgo 出定笑語
Sōdai 宋代
Soga uji 蘇我氏
Sokushin jōbutsu gi 即身成仏義
Sōseki 疎石
Soshi Zen 祖師禅
sōsoku 相即
Sōtō Shū 曹洞宗
Sugawara-no-Michizane 菅原道真
Suiko Tennō 推古天皇
Susanoo-no-mikoto 素盞嗚(命)
Suzuki Daisetz Teitarō 鈴木大拙(貞太郎)
Suzuki Shōsan 鈴木正三

Tachibana-no-Ōiratsume 橘大郎女
Taihō ritsuryō 大宝律令
Taika no kaishin 大化改新
Taishikō 太子講
Taisho jidai 大正時代
taizō kai 胎蔵界
Takada Senjuji 高田専修寺
Takakusu Junjirō 高楠順次郎
Takamagahara 高天原
Takamura Kōtarō 高村光太郎
Tanizaki Junichirō 谷崎潤一郎
Tanka 丹霞
Tannishō 歎異鈔
tariki 他力
Temmu Tennō 天武天皇
ten 天

Tendai Daishi 天台大師
Tendai Shū 天台宗
tenjukoku (maṇḍala) 矢寿国 (曼茶羅)
Tenrikyō 天理教
Tōdai 唐代
Tōdaiji 東大寺
Tōgō Heihachirō 東郷平八郎
Tōjō Hideki 東条英機
Tōju sensei zenshū 藤樹先生全集
Tokugawa Ieyasu 徳川家康
Tokugawa jidai 徳川時代
Tokugawa Shōgun 徳川将軍
Tosotsuten 兜率天
Tōyōjin no shii hōhō 東洋人の思惟方法
Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉
Tsuji Zennosuke 辻善之助
Tsukiyomi 月読

Uchimura Kanzō 内村鑑三
Ui Hakuju 宇井伯寿
Uiyamabumi うひ山蹈
ujidera 氏寺
ujigami 氏神
ukiyoe 浮世絵
Umehara Shinryū 梅原真隆
Ummon roku 雲門録
Urabe Kanetomo 卜部兼倶

wa 和
wasan 和讃
Watsuji Tetsurō 和辻哲郎

Yamabe-no-Akahito 山部赤人
yamabushi 山伏
Yamaga Sokō 山鹿素行
Yamashiro-no-Ōye 山背大兄 (王)
Yamatai 耶馬台
Yamazaki Ansai 山崎闇斎
Yanagida Kunio 柳田国男
Yasukuni Jinja 靖国神社
Yoshida Shōin 吉田蔭松
Yūgaku Ōhara 大原幽学
Yui-en 唯円
Yuiitsu Shintō 唯一神道
Yuimagyō 維摩経
Yūzū Nembutsu 融通念神

zazen 座禅
Zen 禅
Zendō 善導
Zenmui 善無畏
Zenne Daishi 善慧大師
Zen no kenkyu 善の研究
Zonkaku 存覚
Zonnyo 存如
Zuidai 随代

نمایه‌ی نام‌ها و مفهوم‌ها

نمایه‌ی نام‌ها و مفهوم‌ها

چ

□ اگر در نظر اول نامی یا واژه‌یی را در صفحه‌ی ارجاعی نیافتید می‌توانید آن را در پی‌نوشت آن صفحه در انتهای همان فصل بجویید.

the Japanese Mind

Essentials of Japanese Philosophy and Culture

Charles A. Moore, editor
With the assistance of Aldyth V. Morris

Translated into Persian
by
A. Pashai

Negah e Moaser
Tehran: 2002